كتــــاب
الجمع بين رأيي الحكيمين
لأبي نصر الفارابي

الفارابي

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

يعتبر الفارابي من أوائل المفكرين المسلمين الذين اطّلعوا على الفلسفة اليونانية عبر ما وصل إليه من ترجمات لها ، وبخاصة ترجمات متى بن يونس .

ولقد حاول الفارابي التوفيق بين أفلاطون وأرسطو من ناحية ، وبين آراء هذين الحكيمين اليونانيين وتعاليم الاسلام من ناحية أخرى .

ويتبين من هذا الكتاب ، الذي يحتل مرتبة خاصة بين مؤلفات الفارابي ، مدى اطلاع صاحبه على الفلسفة اليونانية، وموقفه منها ، ونتائج المحاولة التي قام بها للتوفيق بين الآراء المتباينة .

الناشر

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

لأبي نصر الفارابي

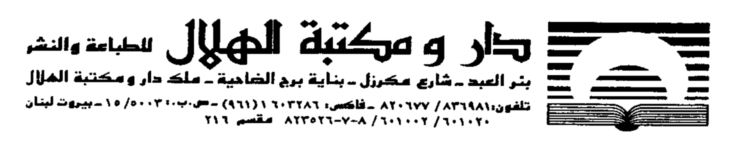
قدم له وشرحه وبوّبه

الدكتور علي بو ملحم

دار ومكتبة الهلال

الطبعة الاولى

١٩٩٦



المقدمة

يحتل كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين ، أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس » مرتبة خاصة بين مؤلفات الفارابي ، لأنه يطلعنا على مدى استيعاب صاحبه للفلسفة اليونانية ، ومقدار فهمه اياها ، وموقفه منها ، وأسباب ذلك .

لقد وضع أبو نصر هذا الكتاب قبل تأليف «آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها » و«السياسة المدنية » ، اللذين كتبهما في المرحلة الأخيرة من حياته . ولكنه مهد له بكتاب سابق هو «تحصيل السعادة » والدليل على ذلك ما ورد في آخر كتاب «تحصيل السعادة » حيث يعلن عزمه الكلام على الفيلسوفين اليونانيين افلاطون وارسطو. وكأن هذا الكتاب الذي نقدم له الآن تتمة لكتاب « تحصيل السعادة » ، أو كأن كتاب تحصيل السعادة ليس سوى مقدمة لكتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الإلهي وارسطوطاليس ».

تناول في الكتاب السابق الطريق المؤدية الى السعادة ضالة الانسان المنشودة ، وغايته الأخيرة ، وخيره الأقصى ، فوجدها في تحصيل العلوم

المختلفة من طبيعيات ورياضيات واخلاقيات ومنطق والهيات وسياسة مدنية . بيد ان هذه العلوم ليست سوى اجزاء من علم أم هو الفلسفة. والفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة، وقد ظهرت ، أول ما ظهرت ، في بلاد الرافدين عند الكلدانيين ثم انتقلت الى مصر ، حتى انتهت الى بلاد اليونان ، لتبلغ أوج ازدهارها ونضجها . وأكبر الفلاسفة اليونانيين اثنان هما افلاطون وارسطو، ولذا دعت الضرورة الى وضع كتاب يبين تقدمهما في هذا المضمار .

هذا ملخص كتاب «تحصيل السعادة » الذي مهد به لكتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين » . ولذا نلقاه يبدأ كتابه هذا من حيث انتهى كتابه السابق . ويذكر الغرض من الكتاب وهو تبيان فضل هذين الحكيمين المقدمين المبرزين وعدم الاختلاف بين آرائهما في المنطق والاخلاق والسياسة المدنية والنفس وقدم العالم وحدوثه واثبات وجود الله ، واسقاط دعوى من وجد اختلافاً بينهما من أهل زمانه .

بيد ان العبارات الواردة في مطلع الكتاب تميط لنا اللثام عن مسألة هامة . انها تقول « اما بعد ، فإنّي لما رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادعوا ان بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في اثبات المبدع الاول ، وفي وجود الاسباب منه ، وفي امر النفس والعقل ، وفي المجازات على الافعال خيرها وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت في مقالتي هذه ، ان اشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل عليه فحوى

قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما. . » .

هذه المسألة الهامة هي أن أهل زمانه ، أي أهل القرن العاشر الميلادي الذي عاش فيه الفارابي ، أدركوا الاختلافات الموجودة بين فلسفتي افلاطون وارسطو ، وبحثوها وتناقشوا فيها . وهذا الواقع يسمح لنا بالاستنتاجات التالية :

أولاً : إن الفارابي لم يكن أكثر وعياً من مفكري عصره ولا اثقب نظراً ، ولا أوسع ثقافة ، وانه كان يوجد في القرن العاشر مفكرون آخرون أصح رؤية للأمور منه يجدر بنا التنقيب عنهم ودراستهم .

ثانياً : رد الادعاء القائل ان المفكرين العرب لم يفهموا الفلسفة اليونانية على حقيقتها قبل ابن رشد . ان هذا الادعاء ينطبق على الفارابي وابن سينا والغزالي . . . الخ ، ولكنه لا ينطبق على سائر المفكرين الذين اشار اليهم الفارابي في هذا النص ، ولم يسمهم ، وليته فعل ذلك .

ونرى انفسنا منساقين الى التساؤل عن الاسباب التي تضافرت على تضليل الفارابي ، وحجبت عنه الحقيقة .

اننا لا نستطيع أن نعزو ذلك الى عصره أو مجتمعه . لأنه يعترف ان أكثر أهل زمانه كانوا يتجادلون حول الاختلاف الكبير بين آراء قطبي الفلسفة اليونانية الكبيرين في مختلف الموضوعات .

ولا نستطيع أن نرجع ذلك الى استهانته بالاجماع ، اجماع الآراء

حول مسألة من المسائل . فهو يقول في الفقرة الخامسة من الكتاب إن اجماع العقول المختلفة حجة . لنسمعه يقول : « فإما ان يكون رأي الجميع أو الأكثرين، واعتقادهم في هذين الحكيمين انهما المنظوران والامامان المبرزان في هذه الصناعة ، سخيفاً مدخولاً ، فذلك بعيد عن قبول العقل اياه وإذعانه له ، اذ الموجود يشهد بضده ، لأنا نعلم يقيناً انه ليس شيء من الحجج أقوى وانفع واحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد ، واجتماع الآراء الكثيرة ، اذ العقل عند الجميع حجة » . انه يقبل بحكم رأي الجميع أو الأكثرين في أن افلاطون وارسطو امامان مبرزان في الفلسفة ، ولكنه يهمل حكم الجميع أو الاكثرين في ان بينهما خلافاً في الآراء ، ويزدريه ، ولا يعبأ به . انه يطبق قاعدة أو مبدأ هنا ولا يطبقه هناك .

انني اعتقد ان أسباب خطأ الفارابي ترجع الى ثلاثة أمور رئيسة هي : شدة اعجابه بافلاطون وارسطو ، وكتاب اثالوجيا أو الربوبية ، وتأثره بالافلاطونية المحدثة .

أما اعجابه الشديد بافلاطون وأرسطو فواضح من النعوت التي يضفيها عليهما . انهما «الحكيمان المقدمان المبرزان » ، وهما مبدعا الفلسفة ومنشئا أصولها ومتمما فروعها وأواخرها ؛ وهما المرجع في مسير الفلسفة وخطيرها ، وما ذهبا اليه هو الحجة والحقيقة لخلوه من الشوائب والكدر ، اذ عندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة .

ويقدم الفارابي الدليل على تقدمهما ونبوغهما وهو شهادة أكثر الناس والمفكرين لهما . يقول : « بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول، ان لم يكن الكافة فمن الأكثرين من ذوي الالباب الناصعة والعقول الصافية ». وهذه الشهادة صحيحة لا ينبغي الشك فيها لأنها صادرة عن الاجماع أو الأكثرية ، والاجماع العاقل حجة بنظره . وهو اذ يعتمد الاجماع يوافق علم اصول الفقه الاسلامي الذي جعل الاجماع مصدراً من مصادر التشريع الى جانب القرآن والسنة والاجتهاد . يقول معبراً عن رأيه : « وأما العقول المختلفة ، اذا اتفقت ، بعد تأمل منها ، وتدرب ، وبحث ، وتنقير ومعاندة ، وتبكيت ، واثارة الاماكن المتقابلة، فلا شيء أصح مما اعتقدته ، وشهدت به ، واتفقت عليه. ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال ، وإليهما يساق الاعتبار . . » .

ولعل القارىء يلاحظ من سياق الجمل وانسيابها وتدفقها ، على غير ما عهدناه في كتابة الفارابي أو خطابه ، شدة اعجابه بأفلاطون وأرسطو ، وانفعاله بهما ، حتى يخيل الينا انه شاعر يكيل المديح لبعض العظماء الذين سحروه واثاروا عاطفته فاندفع يثني عليهم ويعدد مآثرهم ويسبغ عليهم الصفات الرفيعة الموجودة فيهم وغير الموجودة على عادة الشعراء المداحين في الأدب العربي . وإلا كيف نوفق بين قوله فيهما انهما أبدعا الفلسفة وأنشأا أوائلها وأصولها . . . الخ ، وقوله في كتاب تحصيل السعادة إن الفلسفة بدأت مع الكلدان في العراق ثم انتقلت الى مصر ، ومنها الى بلاد اليونان . . . الخ .

ان نظرة الاعجاب هذه ، التي نظر بها الفارابي ، وقبله الكندي ، وبعده ابن سينا وابن رشد وسواهم من فلاسفة العرب ، إلى الفلسفة اليونانية هي السبب الرئيس في ما وقعوا فيه من أخطاء ، وفي ضآلة حظهم من الاصالة والابداع . ولو نظروا نظرة نقدية الى تلك الفلسفة على نحو ما فعل المعتزلة والأشاعرة امثال الجاحظ والغزالي ، لنجوا من اقتراف مثل خطأ الفارابي ، ولجاء نتاجهم أكثر أصالة وابداعاً .

والسبب الثاني في غلطة الفارابي هو كتاب الربوبية المعروف بأثالوجيا . وهذا الكتاب قسم من تساعيات أفلوطين التي ترجمها عبد المسيح بن ناعمة الحمصي الى العربية ونسبها خطأ الى ارسطو.

قرأ الفارابي هذا الكتاب واعجب به واعتبره احد مؤلفات ارسطو، وبما ان افلوطين تأثر كثيراً بافلاطون واورد الكثير من آرائه في فلسفته لذا اعتقد الفارابي أن ما يقوله ارسطو في هذا الكتاب لا يخالف ما قاله افلاطون .

وقد اعتمد الفارابي على كتاب الربوبية لاثبات عدم الاختلاف بين الرجلين في مسألتين هامتين تباينا فيهما كل التباين هما مسألة قدم العالم وحدوثه ، ومسألة المثل . يقول في سياق حديثه عن المسألة الأولى : « ومن نظر في اقاويله في الزبوبية في الكتاب المعروف باثالوجيا ، لم يشبه عليه أمره في اثبات الصانع المبدع لهذا العالم. . فان الامر في تلك الأقاويل أظهر من ان يخفى . وهناك تبين ان الهيولى ابدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء ، وانها تجسمت عن الباري سبحانه وعن ارادته ، ثم ترتبت » .

وفي المسألة الثانية ، أعني المثل ، يعتمد الفارابي أيضاً على كتاب الربوبية ليثبت ان ارسطو ـ صاحب الكتاب خطأ ـ يقول بالمثل الافلاطونية . يقول في ذلك : « وقد نجد ان ارسطو في كتابه في الربوبية المعروف باثالوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرح انها موجودة في عالم الربوبية ».

وعندما يصل الى هذه النقطة يبدو انه يستيقظ من غفوته فيشك في نسبة هذه الاقوال الى ارسطو ، ويضع احتمالاً هو ان تكون منحولة ويقول : « فلا تنحلوا هذه الاقاويل ، اذا اخذت على ظاهرها ، من احدى ثلاث حالات : اما ان يكون بعضها مناقض بعضها، واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له ، واما ان يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق ، فاما ان يظن بارسطو ، مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده ـ اعني الصور الروحانية ـ انه يناقض نفسه في علم واحد، وهو العلم الربوبي ، فبعيد ومستنكر ، واما ان بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، فهو ابعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من أن يظن ببعضها انه منحول ، فبقي ان يكون لها تأويلات ومعانٍ ، إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة » .

بيد ان هذه اليقظة جاءت عارضة ، فما لبث الفارابي ان اغمض عينيه من جديد واستسلم لغفوته التي رانت عليه حتى نهاية الكتاب .

والسبب الثالث لغلطة ابي نصر هو تأثره بالمدرسة الأفلاطونية

الجديدة التي عرف اعلامها وقرأ لهم ، وقرر الانضمام إليهم في التوفيق بين افلاطون وارسطو أو الجمع بينهما ، وانتقاء بعض الأفكار التي وجدها عند المفكرين العرب ولا سيما المعتزلة والأشاعرة واضافتها الى ذلك التراث او تلقيحه بها .

وقد ذكر منهم امونيوس ابرز ممثلي الافلاطونية الجديدة في القرن الثالث الميلادي (١٧٥ ـ ٢٥٠ م) ، وعرف بأمونيوس ساكاس اي الحمال لأنه كان يعمل حمالاً في الإسكندرية حيث ولد ونشأ من أبوين مسيحيين ، بيد أنه رغب عن المسيحية بعد اطلاعه على الفلسفة . وقد نسب اليه الفارابي رسالة لم يسمها يذكر فيها أقاويل هذين الحكيمين في اثبات الله ويوفق بينهما ويسلك طريق التوسط بينهما على حد تعبيره .

ومن اعلام هذه المدرسة أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠ م) وهو تلميذ امونيوس ساكاس وأكبر فلاسفة الافلاطونية الحديثة على الاطلاق . ولد في مصر وتعلم على يد أمونيوس وسافر الى فارس والهند ليطلع على أفكار أهلها ، ثم قفل راجعاً إلى روما حيث مات . وتمثلت آثاره بأربع وخمسين رسالة جمعت في ستة أقسام ، كل قسم تسع رسائل ، لذا دعيت بالتساعيات ، تدور حول الموضوعات التالية : الإنسان (المجموعة الأولى) ، العالم المحسوس (الثانية والثالثة) النفس (الرابعة) العقل (الخامسة) العالم العلوي (السادسة) . تصور العالم مؤلفاً من الواحد (الله) والعقل الكلي ، والنفس الكلية ، والكائنات الحسية . والواحد ليس عقلاً (عكس ما قال ارسطو)، ولا يعقل شيئاً ، ولا يتحرك (كما

قال ارسطو) ، وقد خلق الله العالم بطريقة الفيض ، أي ان العالم فاض عنه لأنه تام كامل ، وكل موجود يصل الى كماله يلد، ويشبه فيضان العالم عنه فيضان النور عن الشمس .

وذكر الفارابي اسم علم ثالث من اعلام الافلاطونية المحدثة هو فورفوريوس الصوري صاحب الكتاب الشهير «المدخل الى مقولات ارسطو » والمعروف باسم كتاب «فيساغوجي » . عاش في القرن الثالث الميلادي (٢٣٣ ـ ٣٠٥ م) وقد غادر موطنه صور الى روما حيث اتصل بأفلوطين وتتلمذ عليه وتصوف مثله . وله شروحات لكتب افلاطون وارسطو .

لماذا اختار الفارابي الافلاطونية الجديدة دون سائر المذاهب الفلسفية ؟ لم يوضح لنا ذلك ، ولكن يمكن القول انه وجد الطريق ممهداً أمامه فسلكه . والذي مهد له الطريق ، طريق الأفلاطونية الجديدة، هو سلفه يعقوب بن اسحق الكندي (٧٩٦ ـ٨٧٣ م) الذي سبقه بقرن من الزمان . ونجده في رسائله يجمع بين آراء افلاطون وارسطو ويقول بشكل سافر بنظرية الفيض الأفلوطينية ، وينعت الله بالواحد الذي لا يتكثر ، كما يقول بحدوث العالم وخلقه من لا شيء. وهذه الآراء نجدها جميعاً في كتاب الفارابي «الجمع بين رأيي الحكيمين » .

وربما حمله على الجمع بين الفيلسوفين المختلفين مبدأ فلسفي ألفاه عند سلفه الكندي يقول ان غاية افلاطون الحق لأن الفلسفة هي العلم

بحقائق الموجودات ، وغاية ارسطو الحق أيضاً . ولقد أصاب كل منهما الحق ولولا ذلك لم يكن كل منهما فيلسوفاً عظيماً معترفاً به من الأجيال اللاحقة والمفكرين المتأخرين . وبما ان الحق لا يضاد الحق لذلك لا يمكن ان يكون خلاف بينهما .

وقد ذهب البعض في تعليل اعتناق الفلاسفة العرب الأفلاطونية الجديدة الى سمة من سمات العقلية العربية ، تلك السمة هي التوسط والتوفيق في الأمور . وقد دمغت هذه السمة بعض الفرق الكلامية الكبيرة كالمعتزلة والاشعرية . والمبدأ الذي انطلقت منه يتلخص في القول المشهور الذي نسب لأحدهم وهو «خير الأمور الوسط» . فالمعتزلة ادعوا انهم الفرقة التي رفضت تطرف الخوارج من جهة والمرجئة من جهة ثانية ، الافراط والتفريط على ما يقول الجاحظ . والاشعري عندما ارتد على المعتزلة واسس مذهباً جديداً له حاول التوسط بين المعتزلة الذين افرطوا في الاعتماد على العقل والحشوية الذين فرطوا فيه، واعتمدوا اعتماداً كلياً على النقل .

واذا كانت النزعة الى التلفيق والجمع والتوسط قد غلبت على كثرة من الفلاسفة العرب وهم الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل ، فان فيلسوفاً كبيراً واحداً على الأقل لم يستجب لها ولم يتأثر بها ،أعني به ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨ م) ، فقد انتقدها نقداً عنيفاً ، واختار مذهباً آخر غير الافلاطونية الجديدة ، هو فلسفة أرسطو الصافية المشائية .

وربما كان اقرب الى الصواب الرأي القائل ان الفلاسفة العرب آثروا الافلاطونية الجديدة لأنها مشربة بروح الديانات الشرقية كاليهودية والمسيحية ، ولذا كانت أقرب الى الاسلام من المشائية البحتة التي تقوم على العقل وحده . والاسلام هو دين هؤلاء الفلاسفة ، ودين المجتمع الذي يعيشون فيه ولا يستطيعون ان يديروا ظهرهم له ، ولا ان يخرجوا عليه ، فهم مضطرون الى ان يبقوا على مسافة قريبة منه لكي يتجنبوا التضييق والنقد والتنكيل والنبذ من مجتمعهم .

ولنا أن نتساءل : هل نجح الفارابي في محاولته الجمع بين افلاطون وارسطو ؟ الجواب هو التالي : لم ينجح مطلقاً . والسبب واضح وهو استحالة الجمع بين النقيضين عملاً بقول المتنبي الذي كان معاصراً للفارابي ، ومن اصحاب سيف الدولة الحمداني مثله :

وما الجمع بين الماء والنار في يدي   بأصعب من أن أجمع الحظ والفهما

لقد حاول أولاً أن يوفق بين نظرتي افلاطون وارسطو الى الحياة والمجتمع والسياسة ، وهذه محاولة عقيمة ، لأن افلاطون كان خيالياً وارسطو كان واقعياً حسياً . فدعا الاول الى اقامة دولة تتألف من ثلاث طبقات هي طبقة الحكام وطبقة الجنود وطبقة العامة ، تقابل قوى النفس الثلاث : العقلية والغضبية والشهوانية ، وتفرز هذه الطبقات في الامتحانات المدرسية . وتتكون طبقة الحكام من المفكرين ، ويرأسها فيلسوف . ويعيش الحراس حياة اشتراكية في النساء والأموال، أي انه ألغى الأسرة والملكية .

أما ارسطو فذهب عكس ذلك ، إذ أقر الاسرة كخلية اجتماعية لا بد منها ، وأيد الملكية الخاصة لأن الانسان لا ينشط الى العمل والانتاج بدون ملكية . وقال ان خير الحكومات هي التي تعمل لخير الشعب ، ولذا وجد ثلاثة أنواع من الحكومات الصالحة هي الملكية والارستقراطية والديموقراطية ، تقابلها ثلاثة انواع من الحكومات الطالحة هي حكومة الطغيان او حكومة الفرد المستبد ، والاوليغركية او حكومة الاغنياء والاعيان الجشعين ، والديماغوجية او حكومة العامة التي تتبع اهواءها المتقلبة . والملكية هي حكومة الفرد العادل ، والأرستقراطية هي حكومة الأقلية العادلة ، والديموقراطية هي حكومة الاغلبية الفقيرة ، تمتاز بالمساواة والحرية واحترام القانون . والحكومة المثلى بنظره هي حكومة الطبقة المتوسطة التي تجمع بين الارستقراطية والديموقراطية وتتقيد بالدستور وتتلاءم مع طبيعة البلاد والشعب .

وعملاً بنظريتيهما المختلفتين هاتين لم يؤسس افلاطون اسرة ولم يتزوج ، بينما تزوج ارسطو مرتين وأنجب ابنة وابناً . واغرى افلاطون أحد الامراء في احدى الجزر بتطبيق جمهوريته الخيالية ، ففشل وقبض عليه وبيع في سوق النخاسة حتى افتداه أحدهم واعتقه . اما ارسطو فاتصل بفيليب ملك مقدونيا وعهد اليه بتأديب ابنه الاسكندر فاضطلع بالمهمة وتخرج على يديه ملك عظيم ، وعندما دالت دولة المقدونيين عزم أهل اثينا على الانتقام منه فهرب قائلاً : لن اعطي الاثينيين فرصة ثانية للاجرام ضد الفلسفة .

وحاول الفارابي ثانياً ان يوفق بين منهجي افلاطون وارسطو في البحث والتأليف ، فوجد انهما مختلفان في الظاهر ومتفقان في الغاية، والغاية التي ابتغاها كل منهما هي التعمية والاغلاق والتعقيد . وهذا حكم بعيد عن الصواب لأنهما متباينان في النهج تبايناً كاملاً . فمنهج أفلاطون هو الحوار حيث نجد شخصين أو أكثر يتحادثان حول مسألة من المسائل الفلسفية ويتبادلان الرأي ويتناقشان . وغالباً ما يكون سقراط احدهما ، والآخر أحد المفكرين اليونان ممن يخالف سقراط الرأي . ويستمر الحوار الرشيق الشيق المثمر بينهما حتى ينتهيا الى النتيجة التي يريدها افلاطون . وقد يستعين اثناء الحوار باساطير او أمثلة خرافية كانت شائعة في عصره على الأغلب لايضاح فكرته وليس لتعميتها وتغطيتها كما يظن الفارابي .

أما منهج ارسطو فمختلف كل الاختلاف ، انه ليس حواراً قصصياً ، بل نثر علمي جاف ، دقيق العبارات ، يتبع مراحل أربع : في المرحلة الأولى يعين موضوع البحث « لأن الباحث الذي لا يبدأ بوضع المسألة كالماشي الذي لا يدري الى أيه جهة هو متوجه » وفي المرحلة التالية يسرد الآراء حول الموضوع ويناقشها لأن «الذي يسمع الحجج المتعارضة جميعاً يكون موقفه أفضل للحكم » ، وفي المرحلة الثالثة يسجل الصعوبات أو المشاكل التي يثيرها الموضوع ، ويعرف الصعوبة بأنها « وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة بعينها » . (أنظر كتاب الجدل من منطق ارسطو ، وكتاب ما بعد الطبيعة) وأخيراً يبحث عن حلول للمسألة التي يعالجها .

وحاول الفارابي ، ثالثاً ، التوفيق بين افلاطون وارسطو في المنطق فلم يجد تعارضاً بينهما في شيء من مسائله ، لا في مفهوم الجوهر ولا في مفهوم القسمة ولا في مفهوم القياس . والواقع ان علم المنطق وضعه ارسطو بعد موت افلاطون ، فلم يكن ثمة متسع للخلاف بينهما، وقد اشار الفارابي الى هذه الحقيقة .

ولكن باباً من أبواب المنطق طرقه افلاطون قبل ارسطو هو الجدل، وقد اعتبره منهجاً علمياً صحيحاً ، وهو عبارة عن المناقشة التي تجري بين شخصين حول مسألة من المسائل وتؤدي الى توليد المعرفة . وقد حدده بأنه المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس الى المعقول دون أن يستخدم شيئاً حسياً بل بالانتقال من معانٍ الى معانٍ بواسطة معان (الجمهورية ص ٥١١) ، وبأنه العلم الكلي بالامور الدائمة والمبادىء الاولى يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل منه الى هذه العلوم يربطها بمبادئها ، وإلى المحسوسات يفسرها . وهكذا يميز افلاطون بين نوعين من الجدل : الجدل الصاعد الذي يرتقي من المحسوسات الى المعقولات مروراً بالمظنونات والمستدلات . فيكون لدينا اربعة أنواع من المعرفة هي الاحساس أو ادراك عوارض الأجسام ، والظن أو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك ، والاستدلال أو علم الماهيات الرياضية المتحققة من المحسوسات ، والتعقل أو ادراك الماهيات المجردة من كل مادة أو المثل .

ثم الجدل النازل الذي ينزل من المعقولات الى المحسوسات ليحكم

بالكليات (الانواع والاجناس) على الجزئيات الحسية . والحكم الذي يتجلى به الجدل النازل هو ادراك العلاقة بين الموضوع والمحمول ، أو اشتراكهما في صفة من الصفات . فالجدل اذن هو الذي يتبين ملاءمة الماهيات او المثل بعضها لبعض ، ويراها مرتبة في أنواع واجناس ، ويرى هذه المثل مرتبطة بمثل اعلى أعم هو مثل الخير بالذات (الله) ، ويرى أخيراً أن ثمة مبدأين أساسيين للعلوم هما مبدأ عدم التناقض أو الهوية ، ومبدأ العلية الفاعلية والغائية .

والطريقة التي يرتب بها الجدل المثل أو الماهيات في أنواع وأجناس هي طريقة القسمة ، وأفضلها القسمة الثنائية . فتقسم الجنس إلى أنواع، ويقسم النوع الى فصول ، وكل فصل إلى أجزاء بسيطة .

أما ارسطو فقد اعتبر الجدل نوعاً من الاستدلال يقوم على مقدمتين ونتيجة وتكون مقدماته محتملة ، أي آراءً متواترة مقبولة عند العامة أو العلماء . وبذا ينماز عن أنواع الاستدلال الاخرى : البرهان ، والمغالطة . فمقدمات الاستدلال البرهاني يقينية ومقدمات البرهان المغالطي مموهة او غير صحيحة . وقد حده بقوله : «الجدل استدلال بالايجاب او بالسلب في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التناقض ، والدفاع عن النتيجة الموجبة أوالسالبة » .

والذي يسمح للمجادلين بالدفاع عن القضية السالبة والقضية الموجبة في وقت واحد هو المقدمة المحتملة ، لأن المقدمات اليقينية لا تنتج النقيضين في آن واحد . وعلى هذا الاساس يخالف ارسطو

افلاطون ولا يعتبر مثله الجدل علماً او منهج علم ، بل استدلالاً احتمالياً يستعمل غالباً في الخطابة .

والفرق الآخر بينهما في المنطق هو أن أفلاطون يعتبر الماهيات التي في الذهن صوراً للمثل التي رأتها النفس في السماء قبل حلولها الجسد، أما ارسطو فيعتبر تلك الماهيات صوراً للأشياء الحسية جردها الذهن بواسطة الحواس منها .

ولا خلاف بين الرجلين في مبادىء المنطق : مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية ، ولا في القسمة . بيد ان ارسطو حصر فائدة القسمة في نطاق ضيّق من القياس ، بينما اعتمدها افلاطون منهجاً عاماً للجدل .

وأراد الفارابي ، رابعاً ، أن يوفق بين رأيي الحكيمين اليونانيين في الابصار : رأي افلاطون القائل ان الابصار يتم بخروج شيء من العين الى الشيء المبصر ، ورأي ارسطو المعاكس القائل ان الابصار يتم بخروج شيء من الشيء المبصر الى العين . فأرجع الخلاف الظاهر بينهما الى استعمال لفظ الخروج المشترك . فهو يحمّل اللغة وزر التناقض الحاصل بين الفيلسوفين . وقد كان الفارابي رائداً في التخريج اللغوي لحل الاشكالات والتناقضات الفلسفية ، وتبعه في ذلك الغزالي وابن رشد من الفلاسفة العرب ، ثم اصحاب المذهب التحليلي في الفلسفة المعاصرة .

والمسألة الخامسة التي ابتغى ابو نصر ان يوفق فيها بين افلاطون وارسطو هي الاخلاق . وتوقف عند مسألة خلقية واحدة هي مبدأ

الاخلاق ، فوجد أن هذا المبدأ واحد عند الفيلسوفين وهو التربية والعادة. والواقع ان ذلك هو رأي ارسطو ، فهو يذهب إلى أنها مكتسبة، تنتج عن التربية التي يتلقاها الطفل والعادات التي يتعلمها في حياته . ولكن تلك العادات عندما تترسخ تصبح كأنها طبيعة ثانية. أما افلاطون فيؤخذ من سياق نظريته الخلقية ميله إلى أن الأخلاق ترتكز على قوى النفس الفطرية الثلاث وهي القوة العاقلة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية .

ولكن ثمة خلافاً بين الرجلين في مسألة أخرى لم يشر إليها الفارابي هي مفهوم الفضيلة . انها بنظر أفلاطون العدالة ، والعدالة هي التوازن بين قوى النفس الثلاث : الفكرية والغضبية والشهوانية بحيث تقوم كل منها بوظيفتها باعتدال ولا تطغى على غيرها، وتخضع الشهوانية للغضبية ، والغضبية للفكرية .

أما ارسطو فيعتبر الفضيلة وسطاً بين طرفين رذلين . فالشجاعة فضيلة تقع بين رذيلتي الجبن والتهور ، والعفة فضيلة تقع بين طرفين يعتبران رذيلتين هما الشره وانعدام الاحساس . . . الخ .

والمسألة السادسة التي عالجها الفارابي وحاول ردم الهوة بصددها بين امامي الفلسفة اليونانية هي المعرفة . قال افلاطون ان المعرفة تذكر لأنها تتكون من معانٍ أو ماهيات موجودة في الذهن ، وهذه الماهيات ليست سوى صور للمثل الموجودة في السماء رأتها النفس قبل أن تحل في الجسد ولا يمكن أن تكون تجريداً للكائنات الحسية المتغيرة باستمرار،

أما ارسطو فيذهب إلى عكس ذلك ويقول ان تلك الافكار أو الماهيات جردها الذهن عن الكائنات الحسية ، ولا وجود لكائنات مثالية في عالم علوي اسمه عالم المثل . ومع ذلك يرى الفارابي أنه لا يوجد خلاف بين افلاطون وأرسطو بصدد المعرفة. وهو يرى رأي أرسطو ويؤول أقوال افلاطون تأويلاً متعسفاً . فيقول ان النفس عالمة بالقوة ، ولها حواس هي بمثابة آلات الادراك ، وهذا الادراك يكون للجزئيات ، وعنها تحصل الكليات (الماهيات التي في الذهن) . وتحصل الماهيات في الذهن عن قصد أو غير قصد . والتي تحصل عن غير قصد تدعى أوائل المعارف ومبادىء البرهان وما أشبه ذلك . وهي التي ظنها البعض أنها جاءت عن غير طريق الحس . وليس التذكر الذي ورد عند افلاطون سوى استرجاع هذه الماهيات أو أوائل المعرفة أو المبادىء التي تكونت عن غير قصد .

وما يقوله الفارابي في تأويل التذكر عند أفلاطون سبق إليه الجاحظ في نظريته في المعرفة ، وفي كونها طباعاً تحدث عفواً في الذهن دون إرادة وقصد .

وهو يميل إلى ارسطو أيضاً في مسألة خلود النفس . ويفسر أقوال أفلاطون التي تذهب إلى خلود النفس ومصدرها الالهي أو السماوي تفسيراً يستشف منه شكه أو تردده في خلودها ، يقول في ذلك « وقد ظن أكثر الناس في هذه الأقاويل ظنوناً مجاوزة عن الحد . أما القائلون ببقاء النفس بعد مغادرتها البدن ، فقد افرطوا في تأويل هذه الأقاويل ،

وحرفوها عن سننها ، وأحسنوا الظن بها أن أجروها مجرى البراهين ، ولم يعلموا أن أفلاطون انما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل » .

والأدهى من ذلك كله محاولة الفارابي التوفيق بين رأيي أفلاطون وارسطو في مسألة قدم العالم وحدوثه . فقد ذهب إلى القول ان ارسطو كأفلاطون يقول بحدوث العالم ، وان من ظن خلاف ذلك مخطىء .

وفسر قول ارسطو : « ليس للعالم بدء زماني » تفسيراً اعتباطياً فقال : « ومعنى قوله « ان العالم ليس له بدء زماني » أنه لم يتكون أولاً فأولاً باجزائه ، فان أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زماني . ويصح بذلك أنه انما يكون عن ابداع الباري ، جل جلاله ، اياه دفعة بدون زمان ، وعن حركته حدث الزمان » .

ان دليله على قول ارسطو بحدوث العالم هو ما ورد في كتاب الربوبية أو اثالوجيا المنسوب خطأ إلى أرسطو . ان هذا الدليل فاسد لأن ما ورد في هذا الكتاب المنحول يعبر عن رأي صاحبه الحقيقي أفلوطين، ولا يمتّ بصلة قريبة أو بعيدة لارسطو .

وعندما ينتهي أبو نصر إلى مسألة المثل التي تميزت بها فلسفة أفلاطون ينفي ان يكون ارسطو قد أنكرها أو انتقدها ، بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيزعم أنه قال بها كأفلاطون . ودليله هنا على دعواه هو

ذاته الدليل الذي اعتمده في مسألة حدوث العالم ، أعني به كتاب الربوبية أو أثالوجيا المنحول . وبما أن هذا الدليل فاسد فكل ما بني عليه فاسد مثله لأن ما بني على فاسد فهو فاسد .

وهو علاوة على ذلك يفهم تلك المثل فهماً سيئاً . فيقول انها ليست سوى صور ذهنية موجودة في ذات الله ، على منوالها خلق الكائنات الحسية ، وهي ليست كما يتوهم البعض أشباحاً قائمة في أماكن أخر خارجة عن هذا العالم .

والمسألة الأخيرة التي حاول التوفيق فيها بين افلاطون وارسطو هي الدينونة أي الثواب والعقاب في الحياة الثانية . يذهب الفارابي إلى انهما يعتقدانها ويريانها ودليله جملة نسبها الى ارسطو وهي « ان المكافأة واجبة في الطبيعة » وخرافة وردت في آخر كتاب الجمهورية تحكي قصة جندي اثيني مات اثناء المعركة وعاد الى الحياة بعد اثني عشر يوماً وروى كل ما شاهد من محاسبة النفوس على ايدي قضاة بعد الموت .

إن قول أرسطو لا يدل على الدينونة ، ولا أظن ان ارسطو اعتقد بها.

كان لكتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين » تأثير سيء في الفلسفة العربية لأن الفلاسفة العرب الذين جاؤوا بعد الفارابي اقتفوا أثره وحاولوا التوفيق بين افلاطون وارسطو وتعاليم الدين الاسلامي ، ولم يستطيعوا مثله التمييز جيداً بين آراء افلاطون وآراء ارسطو ، وبمعنى آخر لم يتعودوا على فهم الفلسفة اليونانية فهماً صحيحاً .

هذه تهمة رماهم بها المستشرقون واعتبروها عيباً شنيعاً في الفلسفة

العربية لأن من لا يقوى على فهم الفلسفة لا يقدر على التفلسف .

ولم ينج من هذا العيب سوى الفيلسوف العربي الأخير اعني به ابن رشد ، الذي استطاع في كتابه « تهافت التهافت » أن يكتشف هذه الغلطة التي ارتكبها الفارابي ومن جاؤوا بعده من فلاسفة العرب بمن فيهم الغزالي ، وان يضع حداً فاصلاً واضحاً بين ما قاله ارسطو وما لم يقله .

والكتاب الذي قدمنا له لم نحققه لأنه قد سبقنا الى هذا العمل العديد من الباحثين أولهم المستشرق ديتريصي الذي نشره لأول مرة في ليدن سنة ١٨٩٠ م ، وطبع ثانية في مصر ١٩٠٧ م . ثم توالت الطبعات العديدة في طهران وبيروت . . الخ .

وأهم المخطوطات الباقية لهذا الكتاب مخطوطة المتحف البريطاني Add. 7518 RICH ومخطوطة برلين رقم 578.2 ومخطوطة بريل 1.464.57 ومخطوطة المتحف العراقي رقم ٩٥٢ / ٢ ، ومخطوطة جامعة استنبول رقم A .Y 1458 . . . الخ .

بيروت في ١ / ٩ / ١٩٩٤

د . علي بو محلم

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

افلاطون الإلهي وارسطوطاليس

للشيخ الإمام الملقب بالمعلم الثاني أبي نصر الفارابي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العقل ومبدعه ، ومصور الكل ، ومخترعه ، كفى احسانه القديم وافضاله . والصلاة على سيد الانبياء محمد وآله .

١ـ غرض الكتاب

أما بعد ، فاني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادعو أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في اثبات المبدع الاول ، وفي وجود الاسباب منه ، وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازات [١] على الافعال خيرها وشرها ، وفي كثير من

---

(١) المجازات على الأفعال خيرها وشرّها : البحث عمّا إذا كانت تلك الأفعال جائزة أو مسموحاً بها .

الامور المدنية (١) والخلقية والمنطقية ؛ اردت ، في مقالتي هذه , أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه ، وانفع ما يراد شرحه وايضاحه .

٢ ـ حد الفلسفة ، وابداع افلاطون وارسطو لها

اذ الفلسفة ، حدها وماهيتها ، انها العلم بالموجودات بما هي موجودة (٢) . وكان هذان الحكيمان هما مبدعين للفلسفة ، ومنشئين لأوائلها واصولها ، ومتممين لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها . وما يصدر عنهما في كل فن انما هو الأصل المعتمد عليه ، لخلوه من الشوائب والكدر . بذلك نطقت الالسن ، وشهدت العقول ؛ ان لم يكن من الكافة فمن الاكثرين من ذوي الالباب الناصعة والعقول الصافية . ولما كان القول والاعتقاد انما يكون صادقاً متى كان للموجود المعبر عنه

(١) المدنية : السياسية . العلم المدني هو العلم الذي يبحث في تدبير شؤون المدينة أو سياستها .

(٢) حد الفلسفة وماهيتها : سيوضح الفارابي هذا التحديد في الفقرة الرابعة : الحد بين ذات المحدود ويدل على ماهيته . الماهية هي التصور الذي في ذهننا عن الشيء .

مطابقاً (١) ؛ ثم كان بين قول هذين الحكيمين ، في كثير من أنواع الفلسفة ، خلاف ، لم يخل الأمر فيه من احدى ثلاث خلال : إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ، واما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً ، واما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير .

٣ ـ موضوعات الفلسفة

والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة ؛ وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة . وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون : اما الهية ، واما طبيعية ، واما منطقية ، واما رياضية ، او سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه ، والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية . وطريق القسمة (٢) يصرح ويوضح ما ذكرناه ، وهو الذي يؤثره الحكيم أفلاطون . فان المقسم يروم أن لا يشذ عنه شيء موجود من الموجودات. ولو لم يسلكها أفلاطون لما كان الحكيم ارسطوطاليس يتصدى لسلوكها .

(١) صدق الاعتقاد والقول هو المطابقة بينه وبين الوجود ، وهذا ما ذهب اليه سبينوزا والمذهب التحليلي المعاصر .

(٢) القسمة الأفلاطونية : هي القسمة الثنائية التي اعتمدها افلاطون في تصنيف الأشياء .

٤ ـ ارسطو ينشىء علم المنطق ويتمم سائر الفلسفة التي بدأها افلاطون

غيـر أنه ، لما وجد افلاطون قد احكمهـا ، وبينهـا ، واتقنهـا ، واوضحها ، اهتم ارسطاطاليس باحتمال الكد واعمال الجهد في انشاء طريق القياس ؛ وشرع في بيانه وتهذيبه ، ليستعمل القياس والبرهان في جزء جزء مما توجبه القسـمة ، ليكون كالتابع والمتمـم والمساعد والناصح . ومن تدرب في علم المنطق ، واحكم علم الآداب الخلقية ، ثم شرع في الطبيعيات والالهيـات ، ودرس كتب هذين الحكيـمين ، يتبين له مـصداق ما اقوله ، حيث يجدهمـا قد قـصدا تـدوين العلوم بموجودات العالم ، واجتهدا في ايضاح احوالها على ما هي عليه ، من غير قصد منهما لاختراع ، واغراب ، وابداع ، وزخرفة ، وتشويق ؛ بل لتوفية كل منهما قسطه ونصيبه ، بحسب الوسع والطاقة [1] . واذا كان ذلك كذلك ، فالحد الذي قيل في الفلسفة ، انهـا العلم بالموجودات بما هي موجودة ، حد صحيح ، يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته.

٥ ـ اجماع العقول المختلفة حجة

فـأما أن يكون رأي الجـميع أو الاكثرين ، واعتـقـادهم في هذين الحكيـمين انهمـا المنظوران والامامـان المبرزان في هذه الصـناعة ، سـخيفاً

(١) قـوله ان أفلاطون وأرسطو اقتصر عـملهـمـا على تدوين العلوم ، ووصف أحوال موجـودات العالم على ما هي عليـه دون اختراع وابداع ، لا يتفق مع ما قاله عنهـما قبل قليل .

مدخولاً ؛ فذلك بعيد عن قبول العقل اياه واذعانه له ؛ اذ الموجود يشهد بضده . لانا نعلم يقيناً انه ليس شيء من الحجج أقوى وأنفع واحكم من شهـادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد ، واجتماع الآراء الكثيرة ، اذ العـقل ، عند الجـميع ، حـجة . ولاجل ان ذا العقل ربما يخيل إليـه الشيء بعـد الشيء ، على خـلاف مـا هو عليـه ، من جـهـة تشـابه العلامات المستدل بها على حال الشيء ، احتيج الى اجتـماع عقـول كثيرة مـختلفة . فمهـما اجتمعت ، فلا حجة اقوى ، ولا يقين احكم من ذلك .

ثم لا يغرنك وجود أناس كثيرة على آراء مـدخولة ؛ فان الجماعة المقلدين لرأي واحد ، المدعين لامام يؤمهم فيما اجتمعوا عليه ، بمنزلة عقل واحد ، والعقل الواحـد ربما يخطىء في الشيء الـواحد ، حـسب ما ذكرنا ، لا سيما اذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مراراً ، ولم ينظر فيه بعين التـفـتـيش والمعـانـدة ، وان حـسن الظن بالشيء او الاهمـال في البحث، قد يغطي ، ويعمي ، ويخيل .

وأمّا العـقـول المختـلفـة ، اذا اتفـقـت ، بعـد تأمـل منهـا ، وتدرب ، وبحث ، وتنقير [1] ومعاندة ، وتبكيت [2] ، واثارة الاماكن المتقابلة، فلا شيء اصح مما اعتقـدته ، وشهـدت به ، واتفـقت عليه . ونحن نجد الالسنة المختلفـة متـفقـة بتقـديم هذين الحكيـمين ؛ وفي التفلسف بهـما

(١) التنقير : التنقيب ، البحث .

(٢) التبكيت : من بكّت : غلب بالحجة ، قرّع وعنّف .

تضرب الامثال ؛ واليهما يساق الاعتبار ؛ وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض[1] والحقيقة .

واذا كان هذا هكذا ، فقد بقي ان يكون في معرفة الظانين بهما ان بينهما خلافاً في الاصول ، تقصير . وينبغي ان تعلم ان ما من ظن يخطىء أو سبب يغلط ، إلا وله داع إليه ، وباعث عليه . ونحن نبين في هذه المواضع بعض الاسباب الداعية الى الظن بأن بين الحكيمين خلافاً في الاصول ؛ ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما .

٦ ـ عيب الاستقراء

اعلم ، ان مما هو متأكد في الطبائع ـ بحيث لا تقلع عنه (الطبائع) ولا يمكن خلوها عنه ، والتبرؤ منه في العلوم والآراء والاعتقادات ، وفي أسباب النواميس والشرائع ، وكذلك في المعاشرات المدنية والمعائش ـ هو الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات : أما في الطبيعيات، فمثل حكمنا بأن كل حجر يرسب في الماء ، ولعل بعض الأحجار يطفو ؛ وان كل نبات محترق بالنار ، ولعل بعضها لا يحترق بالنار ؛ وان جرم الكل متناه ، ولعله غير متناه . وفي الشرعيات مثل ان كل من شوهد فعل الخير منه على أكثر الاحوال ، فهو عدل ، صادق

(١) المحض : الخالص الذي لم يخالطه غيره . يقال محضه النصح : أخلصه إياه. ونسب محض خالص .

الشهادة في كثير من الاشياء ، من غير ان يشاهد جميع احواله. وفي المعاشرات ، مثل السكون والطمأنينة اللتين حدهما في انفسنا محدود ، انما منه استدلالات من غير ان يشاهد في جميع احواله . ولما كان أمر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطبائع ، ثم وجد افلاطون وارسطوطاليس ، وبينهما في السير والافعال ، وكثير من الاقوال ، خلاف ظاهر ، فكيف يضبط الوهم معهما بتوهم وتحكم بالخلاف الكلي بينهما ؛ مع سوق الوهم الى القول والفعل جميعاً تابعين للاعتقاد ؛ ولا سيما حيث لا مراء فيه ولا احتشام ، مع تمادي المدة ؟

٧ ـ اختلاف سيرتي أفلاطون وأرسطو لم يؤد الى اختلاف آرائهما السياسية والخلقية

ثم ، من افعالهما المباينة ، وسيرهما المختلفة ، تخلّي افلاطون من كثير من الأسباب الدنيوية ، ورفضه لها ، وتحذيره في كثير من اقاويله عنها ، وايثاره تجنبها ؛ وملابسة ارسطوطاليس لما كان يهجر افلاطون ، حتى استولى على كثير من الاملاك وتزوج ، واولد ، وتوزّر للملك الاسكندر ، وحوى من الاسباب الدنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب اخبار المتقدمين . فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافاً في أمر الدارين .

وليس الامر كذلك ، في الحقيقة : فإن افلاطون هو الذي دوّن السياسات ، وهذبها ، وبين السير العادلة ، والعشرة [1] الانسية المدنية، وابان عن فضائلها، واظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية ، وترك التعاون فيها . ومقالاته ، فيما ذكرناه ، مشهورة، يتدارسها الأمم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا . غير انه ، لما رأى أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء به الانسان ، حتى اذا احكم تعديلها وتقويمها [2] ، ارتقى منها الى تقويم غيرها [3] ؛ ثم لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمه من أمرها ، افنى أيامه في أهم الواجبات عليه ، عازماً على أنه ، متى فرغ من الأهم الاولي ، أقبل على الاقرب الادنى ، حسب ما أوصى به في مقالاته في «السياسات والاخلاق » .

وان ارسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في اقاويله «ورسائله السياسية » . ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصة ، احس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع اخلاق وكمال امكنه معها تقويمها ، والتفرغ للتعاون ، والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية .

فمن تأمل هذه الاحوال ، علم انه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف ، وان التباين الواقع لهما كان سببه نقص في القوى الطبيعية في

---

(١) يعني بالعشرة الاجتماع .

(٢) بنى افلاطون السياسة المدنية على علم النفس ونظر إلى المجتمع من خلال الفرد وقسّم المجتمع إلى فئات مثابراً على تقسيم النفس إلى قوى .

(٣) لا يعني بالتقويم : تقويم الغيرية ، بل يعني التعديل .

احدهما ، وزيادة فيها في الآخر ؛ فلا غير ؛ على حسب ما لا يخلو منه كل الاثنين من اشخاص الناس ، اذ الاكثرون قد يعلمون ما هو آثر وأصوب وأولى ؛ غير انهم لا يطيقونه ، ولا يقدرون عليه ؛ وربما اطاقوا البعض وعجزوا عن البعض .

٨ ـ منهجا افلاطون وارسطو في البحث مختلفان في الظاهر ولكنهما متفقان في الغاية

ومن ذلك أيضاً ، تباين مذهبهما في تدوين العلوم ، وتأليف الكتب .

وذلك أن افلاطون كان يمنع ، في قديم الايام ، عن تدوين العلوم وايداع بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية . فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان ، وذهاب ما يستنبطه ، وتعسّر وقوفه عليه، حيث استغزر علمه وحكمته ، وتبسط فيها ؛ فاختار الرموز والالغاز[1]، قصداً منه ، لتدوين علومه وحكمته ، على السبيل الذي لا يطلع عليه الا المستحقون لها ، والمستوجبون للاحاطة بها ، طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً . وما ارسطوطاليس ، فكان مذهبه الايضاح ، والتدوين ، والترتيب ، والتبليغ ، والكشف ، والبيان ، واستيفاء كل ما يجد إليه السبيل من ذلك.

---

(١) ربما يشير هنا إلى لجوء أفلاطون للخرافات والأساطير في مؤلفاته لمثل الكهف ، واسطورة آر الذي عاد إلى الحياة وروى ما شاهد حول محاسبة النفوس ومصيرها في العالم الآخر .

وهذان سبيلان ، على ظاهر الامر ، متباينان . غير ان الباحث عن علوم ارسطوطاليس، والدارس لكتبه ، والمواظب عليها ، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد ، مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح . من ذلك ما يوجد في اقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التي أوردها ؛ مما دل على مواضعها المفسرون لها . ومن ذلك حذف كثير من النتائج، وحذف الواحد من كل زوجين ، والاقتصار على الواحد منهما ؛ مثل قوله في « رسالته الى الاسكندر » في سياسات المدن الجزئية : « من آثر اختيار العدل في التعاون المدني ، فخليق ان يميزه مدبر المدينة في العقوبة » . وتمام هذا القول هكذا : من آثر اختيار العدل على الجور ، فخليق ان يميزه مدبر المدينة في العقوبة والثواب . يعني ان من آثر العدل، فخليق ان يثاب ، كما ان من آثر الجور ، فخليق ان يعاقب .

ومن ذلك ، ذكره لمقدمتي قياس ما ، واتباعهما نتيجة قياس آخر، وذكره لمقدمتي قياس ، واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات ، مثل ما فعله في كتاب «القياس » (١) ، عند ذكر اجزاء الجواهر أنها جواهر. ومن ذلك ، (اشباعه) القول في تعديد جزئيات الشيء الواضح ، ليرى ، من نفسه ، البلاغ والجهد في الاستيفاء ؛ ثم تجاوزه عن الغامض من غير اشباع في القول ، ولا توفيته في الخط .

(١) كتاب القياس هو أحد أجزاء كتاب المنطق الذي وضعه أرسطو والأجزاء الأخرى هي المقولات والعبارة والتحليلي الأول أو القياس ، والتحليلي الثاني أو البرهان ، والجدل والمغالطة أو السفسطة .

ومن ذلك ، النظم والترتيب والرسم الذي في كتبه العلمية ، حيث تظن ان ذلك طباع له ، لا يمكنه التحول عنه . فاذا تؤمل رسائله وُجد كلامه فيها منشأ ومنظوماً على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب . وتكفينا «رسالته » المعروفة وترتيبه العلوم ، واخراجها في تأليفاته الكاملة المستقصاة . فانه يصرح ، في هذه «الرسالة الى افلاطون» ، ويقول : « اني دونت هذه العلوم والحكم المضمونة بها ، فقد رتبتها ترتيباً لا يخلص اليها إلا اهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها الا بنوها » . فقد ظهر ، مما وصفناه ، ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين في أمر ، يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان ، يجمعها مقصود واحد .

٩ ـ لا خلاف بين افلاطون وارسطو في تفضيل الجواهر

ومن ذلك ايضاً أمر الجواهر ، وان التي منها اقدم ، عند ارسطوطاليس غير التي منها اقدم عند افلاطون . فان اكثر الناظرين في كتبهما يحكمون بخلاف بين رأييهما في هذا الباب . والذي حداهم الى هذا الحكم ، وهذا الظن ، هو ما وجدوا من اقاويل افلاطون في كثير من كتبه ، مثل كتاب «طيماوس» (١) وكتاب «بوليطقا الصغير»(٢)، دلالة على ان افضل الجواهر واقدمها واشرفها، هي القريبة

(١) كتاب طيماوس احد محاورات أفلاطون .

(٢) كتاب بوليطقا أو السياسة

من العقل والنفس ، البعيدة عن الحس والوجود الكياني. ثم وجدوا كثيراً من اقاويل ارسطوطاليس في كتبه ، مثل كتابه في «المقولات» ، وكتابه في «القياسات الشرطية »، يصرح بان اولى الجواهر بالتفصيل والتقديم ، الجواهر الأول ، التي هي الاشخاص . فلما وجدوا هذه الاقاويل ، على ما ذكرناه من التفاوت والتباين لم يشكوا في ان بين الاعتقادين خلافاً (١) .

والامر كذلك ، لان من مذهب الحكماء والفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة ، فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ؛ ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه في صناعة اخرى ، بغير ما تكلموا به أولاً . وليس ذلك ببديع ولا مستنكر ؛ اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما . كما قد قيل انه لو ارتفع من حيث ومن جهة ما ، بطلت تلك العلوم والفلسفة . ألا ترى أن الشخص الواحد ، كسقراط مثلاً ، يكون داخلاً تحت الجوهر ، من حيث هو انسان ، وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار ، وتحت الكيف من حيث هو ابيض او فاضل او غير ذلك ، وفي المضاف ، من حيث هو اب او ابن ، وفي الوضع ، من حيث هو جالس او متّك ، وكذلك سائر ما اشبهه .

---

(١) اعتبر أفلاطون المثل أو الماهيات الكائنات الخالدة الأزلية الكاملة في السماء أما الكائنات الحسية على الارض فاشباح لها أو صور . أما أرسطو فرفض نظرية المثل ولم يعترف إلا بالكائنات الحسية التي سماها جواهر أولى، وقال ان العقل يجرد من الجزئيات صوراً كلية يدعوها الجواهر الثانية .

فالحكيم ارسطوطاليس ، حيث جعل اولى الجواهر ، بالتقديم والتفضيل ، اشخاص الجواهر ، انما جعل ذلك في صناعة «المنطق وصناعة الكيان » ، حيث راعى احوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذي منه يؤخذ جميع المفهومات ، وبها قوام الكلي المتصور . واما الحكيم افلاطون ، فانه حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل، الكليات ، فانه انما جعل ذلك فيما «بعد الطبيعة » وفي «اقاويله الالهية»، حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية ، التي لا تستحيل ولا تدثر .

فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر ، وبين الفريقين بون بعيد ، وبين المبحوث عنهما خلاف ، فقد صح ان هذين الرأيين ، من الحكيمين ، متفقان لا خلاف بينهما ؛ اذاً الاختلاف انما يكون حاصلاً ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين . فلما لم يكن ذلك كذلك ، فقد اتضح ان رأييهما يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها .

١٠ ـ القسمة التي اعتمدها افلاطون لم يهملها ارسطو

ومن ذلك ، ما يظن بهما في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود .

ان افلاطون يرى ان توفية الحدود انما يكون بطريق القسمة ، وارسطوطاليس يرى ان توفية الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب.

وينبغي ان تعلم ان مثل ذلك مثل الدرج الذي يُدرج عليه ، وينزل منه : فإن المسافة واحدة وبين السالكين خلاف . وذلك ان ارسطوطاليس ، لما رأى أن أقرب الطرق واوثقها في توفية الحدود ، هو بطلب ما يخص الشيء وما يعمه [١] ، مما هي ذاتية له وجوهرية . وسائر ما ذكره في « الحرف» الذي يتكلم فيه على توفية الحدود ، من كتبه فيما «بعد الطبيعة » ، وكذلك في كتاب «البرهان» وفي كتاب «الجدل» ، وفي غير ذلك من المواضع ، مما يطول ذكره ؛ واكثر كلامه لم يخل من قسمة ما ، وان كان غير مصرح بها ، فانه حين يفرّق بين العامي والخاص ، وبين الذاتي وغير الذاتي ، فهو سالك ، بطبيعته وذهنه وفكره ، طريق القسمة ، وانما يصرح ببعض اطرافها . ولأجل ذلك لم يطرح طريق القسمة رأساً ، لكنه يعده من التعاون على اقتضاء اجزاء المحدود . والدليل على ذلك ، قوله ، في كتاب «القياس » ، في آخر المقالة الاولى : «فاما القسمة التي تكون بالاجناس جزء صغير من هذا المأخذ ، فانه سهل ان يعرف »، وسائر ما يتلوه . وهو لم يعد المعاني التي يرى افلاطون استعمالها ، حين يقصد الى اعم ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود تحديده ، فيقسمه بفصلين ذاتيين ، ثم يقسم

(١) نحصل على حد الشيء عند ارسطو بذكر جنسه وفصله ، فالجنس هو ما يعم الشيء والفصل هو ما يخصه ، كقولنا : الانسان حيوان ناطق . أما عند افلاطون فنحصل على الحد بالقسمة الثنائية كأن نقول : الموجودات اما جماد واما حيوان والحيوان اما ناطق واما غير ناطق ، والناطق هو الانسان .

كل قسم منهما كذلك ، وينظر في أي الجزئين يقع المقصود تحديده ؛ ثم لا يزال يفعل كذلك الى أن يحصل أمر عامي قريب من المقصود تحديده، وفصل يقوّم ذاته ويفرده عما يشاركه . وهو في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركب الفصل على الجنس ؛ وان لم يقصد ذلك من اول الأمر. فاذاً كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله . وان كان ظاهر سلوكه ذلك خلاف ظاهر سلوكه هذه ، فالمعاني واحدة. وأيضاً ، فسواء طلبت جنس الشيء وفصله ، أو طلبت الشيء في جنسه وفصله. فظاهر ان لا خلاف بين الرأيين في الأصل ، وان كان بين المسلكين خلاف . ونحن ندعي أنه لا بون ، بوجه من الوجوه وجهة من الجهات ، بين الطريقين ، لأنه يلزمنا ، عند ذلك ، ان يكون قول ارسطوطاليس ومأخذه وسلوكه ، هي باعينها قول افلاطون ومأخذه وسلوكه ، وذلك محال وشنيع ، ولكنا ندعي انه لا خلاف بينهما في الاصول والمقاصد ، على ما بيناه او سنبينه بمشيئة الله وحسن توفيقه .

١١ ـ لا خلاف بين افلاطون وارسطو حول القياس

ومن ذلك ايضاً ، ما انتحله أمونيوس [١] وكثير من الاسكلائيين[٢]

(١) أمونيوس : هو امونيوس ساكاس (١٧٥ ـ ٢٥٠ م) فيلسوف اسكندي من ابوين مسيحيين ، ارتد عن المسيحية واعتنق الافلاطونية الجديدة ، وعلم افلوطين .

(٢) الاسكلائيين : المدرسيين .

وآخرهم تامسطيوس (١) فيمن يتبعه ، من ان القياس المختلط من الضروري والوجودي اذا كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية ، كانت النتيجة وجودية لا ضرورية . ونسبوا ذلك الى افلاطون ، وادّعوا انه يأتي بقياسات ، في كتبه ، توجد مقدماتها الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية ، مثل القياس الذي يأتي به في كتاب «طيماوس» ، حيث يقول «الوجود افضل من لا وجود ، والأفضل تشتاقه الطبيعة أبداً » .
ويزعمون ان النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين، وهي ان الطبيعة تشتاق الوجود ، ليست ضرورية ، من جهات : منها انه لا ضرورة في الطبيعة، وان الذي في الطبيعة من الوجود هو الوجود الذي على الاكثر ؛ ومنها ان الطبيعة قد تشتاق الى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود ما ، هي اللازمة عنه . وزعموا ان المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية ، لقوله : «ابداً » . وارسطوطاليس يصرح في كتاب «القياس» : ان القياس الذي تكون مقدماته مختلطة من الضروري ومن الوجودي ، وتكون الكبرى هي الضرورية ، فان النتيجة تكون ضرورية. وهذا خلاف ظاهر .

فنقول : لولا انه لا يوجد لافلاطون قول يصرح فيه ان امثال هذه لنتائج تكون ضرورية او وجودية البتة ، وانما ذلك شيء يدّعيه الناظرون ، ويزعمون انه قد يوجد لافلاطون قياسات على هذا السبيل، مثل ما حكيناه عنه ، لكان بينهما خلاف ظاهر . الاّ ان الذي دعاهم

(١) تامسطيوس : (٣١٧ - ٣٨٨ م) عاش في القسطنطنية ، وجمع بين ارسطو وافلاطون باعتباره افلاطونياً جديداً .

الى هذا الاعتقاد هو قلة التميز وخلط صناعة المنطق بالطبيعة (١) .
وذلك إذ ، لما هم وجدوا القياس مركباً من مقدّمتين وثلاثة حدود : اوّل، وأوسط ، وآخر (٢) ، ووجدوا لزوم الحد الأول للأوسط ضرورياً، ولزوم الاوسط للآخر وجودياً ، ورأوا الحد الأوسط - وكان هو العلة في لزوم الحد الأول للآخر ، والواصل له به - ثم وجدوا حالة نفسه عند الآخر حال الوجود ، قالوا : اذا كان حال الأوسط الذي هو العلة والسبب في وصول الاول بالآخر حال الوجود ، فكيف يجوز ان يكون حال الأول عند الآخر حال الاضطرار ؟ وانما سوّغ لهم هذا الاعتقاد ، لنظرهم في مجرد الامور والمعاني ، وازورارهم عن شرائط المنطق وشرائط المقول على الكل . ولو علموا وتفكروا وتأملوا حال المقول على الكل وشرطه ، وان معناه هو ان كل ما هو «ب» وكل ما يكون «ب» فهو اتمّ ، لوجدوا ان هو بشرط المقول على الكل بالضرورة، ولما عرض لهم الشك ولما ساغ لهم ما اعتقدوه . وايضاً فان القياسات التي يأتون بها عن افلاطون ، اذا تُؤمّل حقّ التأمل فيها ، وجدوا اكثرها وارداً في صور القياس المؤتلف من الموجبتين في الشكل الثاني . ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها ، تبيّن وهن ما ادعوه فيها . وقد لخّص الاسكندر الافروديسي معنى المقول على الكل ،

(١) يرمي الفارابي القائلين بالخلاف بين افلاطون وارسطو بالجهل بالمنطق وخلطه بالطبيعة .

(٢) القياس مركب من مقدمتين ونتيجة وليس من مقدمتين فقط . وهو يتضمن ثلاثة حدود : أكبر واوسط وأصغر . والأوسط هو الذي يصل الأكبر بالأصغر .

وفاصل عن ارسطو فيما ادعوه . وشرحنا نحن اقاويله ايضاً عن كتاب «انولوطيقا» في هذا الباب ، وبيّنا معنى المقول على الكل ، ولخصنا امره، شافياً ، وفرّقنا فيه بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني، بحيث يكون فيه غنية لمن تأمله عن كل ما يورثه لبثاً في هذا الباب . فقد ظهر ان الذي ادّعاه ارسطوطاليس في هذا القياس ، هو على ما ادّعاه ، وان افلاطون لا يوجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول ارسطو (١) .

ومما اشبه ذلك هو ما ادّعوه على افلاطون انه يستعمل الضرب من القياس في الشكل الأول والثالث ، الذي المقدمة الصغرى منه سالبة . وقد بيّن ارسطو مرّة في «انولوطيقا» انه غير منتج . وقد تكلّم المفسرون في هذا الشكل وحلّلوه ، وبينوا أمره . ونحن ايضاً شرحنا في تفاسيرنا وبيّنا ان الذي اتى به افلاطون في كتاب « السياسة » ، وكذلك ارسطوطاليس في كتاب «السماء والعالم» مما يوهم انها سوالب ، ليست بسوالب ، لكنها موجبات معدولة ؛ مثل قوله : السماء لا خفيف ولا ثقيل وكذلك سائر ما اشبهها ؛ اذ الموضوعات فيها موجودة والموجبات المعدولة ، مهما وقعت في القياس ، بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة ، كان الضرب غير منتج ، لامتنع القياس من ان يكون منتجاً .

ومن ذلك ايضاً ، ما اتى به ارسطوطاليس في الفصل الخامس من الكتاب « باري هرمينياس » وهو ان الموجبة التي المحمول فيها ضدّ من

(١) الفارابي يؤكد أنه لا يوجد لأفلاطون أقوال في القياس تخالف ما ذهب إليه أرسطو. وهذا امر طبيعي لأن علم المنطق وضعه أرسطو بعد أفلاطون .

الاضداد ، فان سالبته اشدّ مضادة من الموجبة التي المحمول فيها ضدّ ذلك المحمول . فان كثيراً من الناس ظنوا ان افلاطون يخالفه في هذا الرأي ، وانه يرى ان الموجبة التي المحمول فيها ضد المحمول في الموجبة الاخرى ، اشد مضادة . واحتجوا على ذلك بكثير من اقاويله السياسية والخلقية ؛ منها ما ذكره في كتاب «السياسة » : ان الاعدل متوسط بين الجور والعدل . وهؤلاء ، فقد ذهب عليهم ما نحاه افلاطون في كتاب «السياسة » ، وما نحاه ارسطوطاليس في «باري هرمينياس» ، وذلك ان الغرضين المقصودين متباينان . فان ارسطو انما بيّن معاندة الاقاويل ، وانها اشد واتم معاندة . والدليل على ذلك ما اورده في الحجج ، وبين ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة ، وليس شيء من الامور الا ويوجد فيها سوالب معاندة له. وايضاً ، فان كان واجباً في غير ما ذكرنا، ان يجري الامر على هذا المثال ، فقد ترى ان ما قيل في ذلك صواب ؛ وذلك انه قد يجب، اما ان يكون اعتقاد النقيض هو الضد في كل موضع ، واما ان يكون في موضع من المواضع هذه . الا ان الاشياء التي ليس يوجد فيها ضد اصلاً ، فان الكذب فيها هو الضد المعاند للحق . ومثال ذلك ، من ظن بانسان انه ليس بانسان ، فقد ظن ظناً كاذباً . فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان ، فسائر الاعتقادات انما الضد فيها هو اعتقاد النقيض . واما افلاطون ، حيث بيّن ان الاعدل متوسط بين العدل والجور ، فانه انما قصد بيان المعاني السياسية ومراتبها ، لا معاندة الاقاويل فيها . وقد ذكر ارسطو في «نيقوماخيا الصغير في السياسة » شبهاً بما بينه افلاطون . فقد تبين

لتأمل هذه الاقاويل والناظر فيها بعين النصفة ، انه لا خلاف بين الرأيين، ولا تباين بين الاعتقادين (١) .

وبالجملة ، فليس يوجد الى الآن لافلاطون اقاويل يبين فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطوطاليس فيها خلافاً . وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض اقاويله السياسية والخلقية والالهية ، حسب ما ذكرناه .

١٢ ـ الابصار عند افلاطون يتم بخروج شيء من البصر الى الاشياء ، وعند ارسطو بشيء يخرج من الاشياء الى البصر ، ومع ذلك الخلاف لفظي

ومن ذلك حال الابصار ، وكيفيته ، وما ينسب الى افلاطون من ان رأيه مخالف لرأي ارسطو : ان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر ؛ وافلاطون يرى ان الابصار انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر . وقد أكثر المفسرون من الفريقين الخوض في هذا الباب ؛ وارادوا من الحجج والشناعات والالزامات ؛ وحرفوا اقاويل الائمة (٢) عن سننها المقصودة بها ، وتأولوا تأويلات انساغت لهم معها الشناعات ، وجانبوا طريق الانصاف والحق . وذلك ان اصحاب

(١) هكذا يخلص الفارابي إلى هذه النتيجة بشأن الجدل حول مسألة القياس عند الحكيمين اليونانيين وهي أنه لا خلاف بين الرأيين ولا تباين بين الاعتقادين .

(٢) يعني بالأئمة هنا افلاطون وارسطو .

ارسطوطاليس (١) ، لما سمعوا قول اصحاب افلاطون في الابصار(٢)، وانه انما يكون بخروج شيء من البصر ، قالوا ان الخروج انما يكون للجسم، وهذا الجسم الذي زعموا انه يخرج من البصر ، اما ان يكون هواءً او ضوءاً او ناراً . وان كان هواءً ، فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصَر ، فما حاجة الى خروج هواء آخر ؟ وان كان ضياء ، فان الضياء ايضاً قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر، فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه ، وايضاً ، فانه وان كان ضياء ، فلم احتيج معه الى الضياء الراكد بين البصر والمبصَر ؟ ولم لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذي يحتاج اليه في الهواء ؟ ولم لا يبصر في الظلمة ، ان كان الذي يخرج من البصر هو ضياء ؟ وايضاً، ان قيل ان الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفاً ، فلم لا يقوى اذا اجتمعت ابصار كثيرة بالليل على النظر الى شيء واحد ، كما نرى من ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج الكثيرة ؟ وان كان ناراً، فلم لا يحمي ولا يحرق ، مثل ما تفعله النار؟ ولم لا ينطفي في المياه ، كما تنطفي النار ؟ ولم (لا) ينفذ الى اسفل كما ينفذ الى فوق ، وليس من شأن النار ان تنفذ الى الاسفل ؟ وأيضاً، ان قيل ان الذي يخرج عن البصر شيء آخر غير هذه الاشياء ، فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر ، فيمنع الناظرين المتقابلين عن الادراك النظري ؟ هذه

(١) أصحاب أرسطوطاليس هم أتباعه والآخذون بفلسفته وقد دعوا المشائين .

(٢) أصحاب أفلاطون هم الذين أيدوا آراءه الفلسفية .

وما اشبهها من الشناعات التي وقعت لهم، عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول ، وجريهم الى الخروج الذي يقال في الاجسام .

ثم ان اصحاب افلاطون ، لما سمعوا اقوال اصحاب ارسطوطاليس في الابصار ، وانه انما يكون بالانفعال ، حرفوا هذه اللفظة بان قالوا : ان الانفعال لا يخلو من تأثر واستحالة ، وتغير في الكيفية . . وهذا الانفعال ، اما ان يكون في العضو الباصر ، او في الجسم المشف الذي بين البصر والمبصَر . فان كان في العضو لزم ان تستحيل الحدقة، في آن واحد بعينه ، من الوان بلا نهاية ؛ وذلك محال ؛ اذ الاستحالة انما تكون ، لا محالة ، في زمان ومن شيء واحد بعينه ، الى شيء واحد بعينه محدود . وان كان يحصل في بعضه دون بعض ، لزم ان تكون تلك الاجزاء منفصلة متميزة ؛ وليست كذلك . وان كان ذلك الانفعال يلحق الجسم المشف ، اعني الهواء الذي بين البصر والمبصَر ، لزم ان يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلاً للضدين في وقت واحد معاً ، وذلك محال . هذه وما اشبهها من الشناعات التي اوردوها .

ثم ان اصحاب ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه ، فقالوا : لو لم تكن الالوان وما يقوم مقامها ، محمولة في الجسم المشف بالفعل، لما ادرك البصر الكواكب والاشياء البعيدة جداً ، في لحظة بلا زمان . فان الذي ينتقل لا بد ان يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة . ونحن نلحظ الكواكب ، مع بعد المسافة ، في الزمان الذي نلحظ فيه ما هو اقرب منها ، ولا يغادر ذلك شيئاً . فظهر ، من هذه الجهة ، ان الهواء المشف يحمل الوان المبصرات ، فتؤدي الى البصر.

واحتج اصحاب افلاطون على صحة ما ادعوه من ان شيئاً ينبثّ ويخرج من البصر الى المبصَر فيلاقيه ، بان المبصرات ، متى كانت متفاوتة بالمسافات ، ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد ؛ والعلة في ذلك ان الشيء الخارج من البصر يدرك بقوته ما يقرب منه ، ثم لا يزال يضعف ، فيكون ادراكه اقل واقل (١) ، حتى تفنى قوته ، فلا يدرك ما هو بعيد عنه جداً البتة (٢) . ومما يؤكد هذه الدعوى ، انّا متى مددنا ابصارنا الى مسافة بعيدة ، وأوقعناها على مبصَر ينجلي بضوء نار قريبة منه ، ادركنا ذلك المبصَر ، وان كانت المسافة التي بيننا وبينه مظلمة . فلو كان الامر على ما قاله ارسطو واصحابه ، لوجب ان يكون جميع المسافة التي بيننا وبين المبصَر مضيئاً ليحمل الالوان فتؤدي الى البصر . فلما وجدنا الجسم المتجلي من بعد مبصراً ، علمنا ان شيئاً خرج من البصر وامتد ، وقطع الظلمة ، وبلغ المبصَر الذي تجلى بضوء ما ادركه.

ولو كان كلا الفريقين ارخوا اعينهم قليلاً وتوسطوا النظر وقصدوا الحق ، وهجروا طريق العصبية (٣) ، لعلموا ان الأفلاطونيين انما ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان .

---

(١) أقل وأقل : تعبير يقوم على تكرار اللفظ للدلالة على التوكيد والمبالغة وقد لجأ اليه الفارابي كثيراً في كتابته .

(٢) البتة : ابداً ، مطلقاً ، بشكل قاطع .

(٣) يتهم الفارابي اصحاب ارسطو واصحاب افلاطون بالتعصب وهذا يعني انه لا يعتبر نفسه لا من اصحاب افلاطون ولا من اصحاب ارسطو . انه من اصحاب الاثنين معاً أي من انصار الافلاطونية الجديدة التي بدأت مع افلوطين .

وانما اضطرهم الى اطلاق لفظ «الخروج» ضرورة العبارة وضيق اللغة ، وعدم لفظ يدل على اثبات القوى من غير ان يخيل الخروج الذي للاجسام . وان اصحاب ارسطوطاليس ايضاً ارادوا بلفظ «الانفعال» معنى غير معنى الانفعال الذي يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغير . وظاهر ان الشيء الذي يشبه بشيء ما ، تكون ذاته وانيته غير المشبه به . ومتى نظرنا بعين النصفة في هذا الامر ، علمنا ان ههنا قوة واصلة بين البصر والمبصَر، وان من شنع على اصحاب افلاطون في قولهم ان قوة ما تخرج من البصر فتلاقي المبصر ، فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر ، فتؤديه الى البصر ليلاقيه مماساً ، ليس بدون قولهم في الشناعة . فان كان ما يلزم اقاويل اولئك في اثبات القوة وخروجها ، يلزم قول هؤلاء في حمل الهواء الالوان وابدائها الى الابصار . فظاهر ان هذه واشباهها معان لطيفة دقيقة ، تنبه لها المتفلسفون وبحثوا عنها ، واضطرهم الامر الى العبارة عنها بالالفاظ القريبة من تلك المعاني ، ولم يجدوا لها الفاظاً موضوعة مفردة يعبر عنها حق العبارة ، من غير اشتراك يعرض فيها . فلما كان ذلك كذلك، وجد العائبون مقالاً ، فقالوا : واكثر ما يقع من المخالفة انما يقع في امثال هذه المعاني للاسباب التي ذكرناها . وذلك لا يخلو من احد امرين : اما لتخلف ، واما لمعاندة . فاما ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل الرصين المحكم الثابت ، اذا لم يتعمّد التمويه او التعصب او المغالبة ، فقلّما يعتقد خلاف ان العالم اطلق لفظاً على سبيل الضرورة ، عندما رام بيان امر غامض وايضاح معنى لطيف . فلا يخلو المتبصر له عن اشتباه توقعه الالفاظ المشتركة والمستعارة .

١٣ ـ الاخلاق عند افلاطون وارسطو مكتسبة وليست طباعاً :

ومن ذلك ايضاً ، امر اخلاق النفس ، وظنهم بأن رأي ارسطو مخالف لرأي افلاطون . وذلك ان ارسطو يصرح في كتاب «نيقوماخيا» ان الاخلاق كلها عادات تتغير ، وانه ليس شيء منها بالطبع ؛ وان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتياد والدربة. وافلاطون يصرح في كتاب «السياسة» وفي كتاب «بوليطيا» خاصة بان الطبع يغلب العادة ؛ وان الكهول حيثما طبعوا على خلق ما ، يعسر زوالهم عنه ؛ وانهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تمادياً . ويأتي على ذلك بمثال من الطريق : اذا نبت فيه الدغل والحشيش والشجر معوجة ، متى قصد خلاء الطريق منها او ميل الشجر الى جانب آخر ، فانها اذا خليت سبيلها اخذت من الطريق اكثر مما كانت اخذت قبل ذلك.

وليس يشك احد ممن يسمع هاتين المقالتين ان بين الحكيمين في امر الاخلاق خلافاً .

وليس الامر ، في الحقيقة ، كما ظنوا . وذلك ان ارسطو ، في كتابه المعروف بـ «نيقوماخيا» انما يتكلم على القوانين المدنية ، على ما بيناه في مواضع عن شرحنا لذلك الكتاب . ولو كان الامر فيه ايضاً على ما قال فرفوريوس(١) ، وكثير ممن بعده من المفسرين ، انه يتكلم على الاخلاق، فان كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانوني ، ابداً يكون كلياً

(١) فرفوريوس : (٢٣٣ ـ ٣٠٥ م) هو ملخوس الصوري ، تلمذ على افلوطين في روما ، وتصوف مثله . وشرح افلاطون وارسطو ، ووضع «المدخل الى المقولات» حيث تكلم على النفس والعالم المعقول حسب افلوطين واشتهر بكتابه «ايساغوجي» الى المدخل الى مقولات ارسطو.

ومطلقاً ، لا بحسب شيء آخر . ومن البين ان كل خلق ، اذا نظر إليه مطلقاً ، علم انه يتنقل ويتغير ، ولو بعسر، وليس شيء من الاخلاق ممتنعاً عن التغيّر والتنقل ، فان الطفل الذي نفسه تُعَدّ بالقوة ، ليس فيه شيء من الاخلاق بالفعل ، ولا من الصفات النفسانية . وبالجملة ، فان ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ لقبول الشيء وضدّه . ومهما اكتسب احد الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب إلى ضده ، إلى أن تنقص البنية ويلحقه نوع من الفساد ، مثلما يعرض لموضوع الاعدام والملكات، فيتغير بحيث لا يتغالبان عليه . وذلك نوع من الفساد وعدم التهيؤ ، فاذا كان ذلك كذلك ، فليس شيء من الاخلاق، اذا نظر اليه مطلقاً بالطبع لا يمكن فيه التغيّر والتبدّل (١) .

واما افلاطون ، فانه ينظر في انواع السياسات وايّها انفع ، وايّها اشد ضرراً . فينظر في احوال قابلي السياسات وفاعليها ، وايّها اسهل قبولاً ، وايّها اعسر . ولعمري ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتفقت له تقويته ، يمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق ، فان زوال ذلك عنه يعسر جداً . والعسر غير الممتنع . وليس ينكر ارسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق الى خلق اسهل ، وفي بعضهم اعسر ، على ما صرح به في كتابه المعروف بـ « نيقوماخيا الصغير » فانه عدّ اسباب عسر التنقل من خلق الى خلق ، واسباب السهولة ، كم

(١) يعلن الفارابي هنا أخذه برأي أرسطو وهو أن الاخلاق وليدة التربية والتعليم وليس طباعاً فطرية . ولكنه في كتاب «تحصيل السعادة» يقول ان الاخلاق بعضها مكتسب وبعضها طباع .

هي، وعلى اي جهة كل واحد من تلك الاسباب ، وما العلامات ، وما الموانع . فمن تأمل تلك الاقاويل حق التأمل واعطى كل شيء حقه ، عرف ان لا خلاف بين الحكيمين في الحقيقة ؛ وانما ذلك شيء يخيله الظاهر من الاقاويل عندما ينظر واحد واحد منها على انفراد ، من غير ان يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ، ومرتبة العلم الذي هو منه . وههنا اصل عظيم الغناء في تصور العلوم ، وخصوصاً في امثال هذه الموانع ، وهو انه كما المادة ، مهما كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة اخرى ، صارت مع صورتها جميعاً مادة للصورة الثالثة الحادثة فيها ، كالخشب الذي له صورة يباين بها سائر الاجسام ، ثم يجعل منها ألواحاً ، ثم يجعل من الالواح سريراً . فان صورة السرير ، من حيث حدثت في الالواح مادة لها ، وفي الالواح التي هي مادة بالاضافة إلى صورة السرير ، صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور القديمة . كذلك مهما كانت النفس المتخلقة ببعض الاخلاق ، ثم تكلفت اكتساب خلق جديد ، كان الاخلاق التي معها كالاشياء الطبيعية لها ، وهذه المكتسبة الجديدة ، اعتيادية ، ثم ان مرت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعية ، وذلك بالاضافة إلى هذه الجديدة المكتسبة.

فمهما رأيت افلاطون او غيره يقول : ان من الاخلاق ما هي طبيعية ، ومنها ما هي مكتسبة ، فاعلم ما ذكرناه ، وتفهمه من فحوى كلامهم ، لئلا يشكل عليك الامر ؛ فظن أن من الأخلاق ما هي طبيعية

بالحقيقة ، لا يمكن زوالها ، فان ذلك شنيع جداً . ونفس اللفظ يناقض معناه اذا تؤمل فيه جداً .

١٤ ـ المعرفة عند افلاطون تذكر وعند ارسطو احساس ،ومع ذلك لا فرق بينهما

ومن ذلك ايضاً ، ان ارسطوطاليس قد اورد في كتاب «البرهان» شكّاً ان الذي يطلب علماً ما ، لا يخلو من احد الوجهين : فانه ، اما ان يطلب ما يجهله ، او ما يعلمه . فان كان يطلب ما يجهله ، فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذي يطلبه؟ وإن كان يطلب ما يعلمه ، فطلبه علماً ثانياً فضلٌ لا يحتاج اليه . ثم احدث الكلام في ذلك الى ان قال : ان الذي يطلب علم شيء من الاشياء انما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل ، مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس ، والذي يطلب الخشبة ، هل هي مساوية او غير مساوية ، انما يطلب ما لها منها على التحصيل . فاذا وجد احدهما فكأنه يذكر ما كان موجوداً في نفسه ؛ ثم ان كانت مساوية ، فبالمساواة ؛ وان كانت غير مساوية ، فبغير المساواة .

وافلاطون بيّن في كتابه المعروف بـ« فاذن » ان التعلّم تذكر، واتى على ذلك الحُجج يحكيها عن سقراط في مساءلاته ومجاوباته في امر المساوي والمساواة ؛ وان المساواة هي التي تكون في النفس ، وان المساوي ، مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية لغيرها متى أحس بها

الإنسان ، تذكر المساواة التي كانت في النفس ؛ فعلم ان هذا المساوي انما كان مساوياً بمساواة شبيهة بالتي في النفس . وكذلك سائر ما يتعلم، انما يتذكر ما في النفس . والله اعلم (١) .

وقد ظن اكثر الناس ، من هذه الاقاويل ، ظنوناً مجاوزة عن الحد. أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن (٢) ، فقد افرطوا في تأويل هذه الاقاويل ، وحرفوها عن سننها ، واحسنوا الظن بها ان اجروها مجرى البراهين ؛ ولم يعلموا ان افلاطون انما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح امر خفي بعلامات ودلائل . والقياس بعلامات لا يكون برهاناً ، كما علمناه الحكيم ارسطو في «انولوطيقا الأولى والثانية» . ـ واما المدافعون لها ، فقد افرطوا ايضاً في التشنيع ، وزعموا ان ارسطو مخالف له في هذا الرأي ، واغفلوا قوله في أول كتاب « البرهان» حيث ابتدأ فقال : كل تعليم وكل تعلم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود . ثم قال بعد قليل : وقد يتعلم الانسان بعض الاشياء وقد كان علمه من قبل قديماً ، وبعض الاشياء

(١) هذه العبارة «والله اعلم» مزادة على النص وليست للفارابي على الأرجح . وكون المعرفة عملية تذكر ، هذا ما يذهب إليه أرسطو ، لأن النفس بنظره عرفت حقائق الأشياء في عالم المثل قبل حلول الجسد على الأرض . وإذا رأت على الأشياء أشياء تشبه المثل تذكرتها .

(٢) القول بخلود النفس ضروري لتفسير المعرفة بالتذكر في مذهب افلاطون ، وليس ضرورياً في فلسفة ارسطو . ويبدو أن الفارابي يميل إلى مذهب أرسطو بصدد خلود النفس ، وهو مذهب يشوبه التردد .

تعلمها يحصل من حيث تعلمها معاً . مثال ذلك : جميع الاشياء الموجودة تحت الاشياء الكلية .

فليت شعري ، هل يغادر معنى هذا القول ما قاله افلاطون شيئاً، سوى ان العقل المستقيم والرأي السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم في الأكثرين من الناس ! فمن تأمل حصول المقدمات الأولى وحال التعلم تأملاً شافياً ، علم انه لا يوجد بين رأيي الحكيمين ، في هذا المعنى ، خلاف ولا تباين ولا مخالفة . ونحن نؤمن إلى طرف منه يسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه .

فنقول : من البين الظاهر ان للطفل نفساً عالمة بالقوة ، ولها الحواس آلات الادراك . وادراك الحواس انما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكليات ، والكليات هي التجارب على الحقيقة ، غير ان من التجارب ما يحصل عن قصد . وقد جرت العادة ، بين الجمهور، بان يسمى التي تحصل من الكليات عن قصد متقدمة التجارب . فاما التي تحصل من الكليات للانسان لا عن قصد ، فاما ان لا يوجد لها اسم عند الجمهور ، لانهم لا يعنونه ، واما ان يوجد لها اسم عند العلماء ، فيسمونها اوائل المعارف ومبادىء البرهان وما اشبهها من الاسماء .

وقد بين ارسطو في كتاب «البرهان» ان من فقد حساً ما فقد علماً ما . فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس [1] . ولما كانت المعارف انما حصلت في النفس عن غير قصد أولاً فأولاً ، ولا يتذكر

(١) هذا هو رأي أرسطو على الحقيقة ، وإليه يميل الفارابي .

الانسان كيف حصل جزء جزء منها ، فلذلك قد يتوهم اكثر الناس انها لم تزل في النفس ، وانها تعلم طريقاً غير الحس . فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس ، صارت النفس عاقلة ، اذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب . ومهما كانت هذه التجارب اكثر ، كانت النفس اتم عقلاً . ثم ان الانسان ، مهما قصد معرفة شيء من الاشياء، اشتاق الى الوقوف على حال من احوال ذلك الشيء ، وتكلف الحاق ذلك الشيء في حالته تلك بما تقدم معرفته . وليس ذلك الا طلب ما هو موجود في نفسه من ذلك الشيء ، مثل انه متى اشتاق الى معرفة شيء من الاشياء ، هل هو حي ام ليس بحي . وقد تقدم فحصل في نفسه معنى الحي ومعنى غير الحي [1] . فانه يطلب بذهنه او بحسه او بهما جميعاً احد المعنيين ، فاذا صادفه ، سكن عنده واطمأن به والتذ بما زال عنه من اذى الحيرة والجهل . وهذا ما قاله افلاطون : ان التعلم تذكر [2] ، وان التفكر هو تكلف العلم ، والتذكر تكلف الذكر . والطالب مشتاق متكلف ؛ فمهما وجد مهماً قصد معرفته دلائل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديماً ، فكأنه يتذكر عند ذلك ، كالناظر الى جسم يشبه بعض اعراضه بعض اعراض جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه ، فيتذكره بما ادركه من شبيهه . وليس للعقل فعل مخص به دون الحس سوى ادراك جميع الاشياء والاضداد ، وتوهم

(١) سبق الجاحظ إلى هذا الرأي ، راجع رسالة المعرفة المنشورة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية (دار ومكتبة الهلال ، بيروت) .

(٢) هذا تفسير غير صحيح لمسألة التذكر في المعرفة عند افلاطون .

احوال الموجودات على غير ما هي عليه . فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ، ومن حال الموجود القبيح قبيحاً ، ومن حال الموجود الجميل جميلاً ، وكذلك سائرها . واما العقل ، فانه قد يدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحس ، وكذلك ضده ، فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومتفرقاً معاً ، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ومجتمعاً معاً، وكذلك سائر ما اشبهها .

فمن تأمل ما وضعناه على سبيل الايجاز بما قد بالغ الحكيم ارسطو في وصفه ، في آخر كتاب «البرهان» وفي كتاب «النفس» وقد شرحه المفسرون واستقصوا امره ، علم ان الذي ذكره الحكيم في اول كتاب «البرهان » وحكيناه في هذا القول ، قريب مما قاله افلاطون في كتاب «فاذن » ، الا ان بين الموضوعين خلافاً ، وذلك ان الحكيم ارسطو يذكر ذلك عندما يريد ايضاح امر العلم والقياس ، واما افلاطون فانه يذكره عندما يريد ايضاح امر النفس ، ولذلك اشكل على اكثر من ينظر في أقاويلهما . وفيما اوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل .

١٥ ـ العالم حادث عند افلاطون وارسطو ، ومن قال ان ارسطو يقول بقدم العالم مخطىء

ومن ذلك ايضاً أمر العالم وحدوثه ؛ وهل له صانع هو علته الفاعلية ، ام لا ؟ ومما يظن بارسطوطاليس انه يرى ان العالم قديم ، وبافلاطون انه يرى ان العالم محدث .

فاقول : ان الذي دعا هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم [1] ، هو ما قاله في كتاب « طوبيقا » انه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن ان يوتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة ، مثال ذلك : هذا العالم قديم ام ليس بقديم . وقد وجب على هؤلاء المختلفين ، اما أولاً ، فبان ما يوتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد ؛ وايضاً فان غرض ارسطو في كتاب «طوبيقا» ليس هو بيان امر العالم ، لكن غرضه امر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة ، وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في أمر العالم : هل هو قديم أم محدث ، كما كانوا يتناظرون في اللذة ، هل هي خير أم شر ، وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذائعة . وقد بيّن ارسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه، أن المقدمة المشهورة لا يراعي فيها الصدق والكذب ، لان المشهور بما كان كاذباً ، ولا يطرح في الجدل لكذبه ، وربما كان صادقاً، فيستعمل لشهرته في الجدل ، ولصدقه في البرهان . فظاهر انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذي اتي به في هذا الكتاب .

ومما دعاهم الى ذلك الظن ايضاً ، ما يذكره في كتاب «السماء والعالم» ان الكل ليس له بدء زماني ، فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم ،

---

(١) ينكر الفارابي ان يكون ارسطو قد قال بقدم العالم . وهذا دليل على أنه يجنح الى القول بحدوث العالم . بيد أنه في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها » يقول بقدم العالم .

وليس الأمر كذلك ، اذ قد تقدم فبيّن في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والالهية ، ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك ، وعنه يحدث . وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء. ومعنى قوله « ان العالم ليس له بدء زماني » انه لم يتكون اولاً فاولاً باجزائه كما يتكوّن البيت مثلاً ، او الحيوان الذي يتكون اولاً فاولاً باجزائه ، فان اجزاءه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان (١) . والزمان حادث عن حركة الفلك . فمحال ان يكون لحدوثه بدء زماني . ويصح بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري ، جل جلاله ، اياه دفعة بلا زمان ؛ وعن حركته حدث الزمان .

ومن نظر في اقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف «باثولوجيا»(٢) لم يشبه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم. فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى . وهناك تبين ان الهيولى ابدعها الباري ، جلّ ثناؤه ، لا عن شيء ؛ وانها تجسمت عن الباري ، سبحانه وعن ارادته ؛ ثم ترتبت . وقد بيّن في « السماع الطبيعي » ان الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق ، وكذلك في العالم جملته . يقول في كتاب « السماء والعالم » : « ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض ».

(١) هذا تفسير غير موفق لعبارة « ان العالم ليس له بدء زماني » والمعنى الصحيح هو أنه قديم .

(٢) كتاب الربوبية المعروف بأثولوجيا ، هو كتاب ألفه افلوطين وهو احد تساعياته وقد نسبه الفارابي خطأً الى ارسطو ، فأوقعه في هذه المغالطة الكبيرة : الجمع بين رأيي الحكيمين .

وقد بين هناك ايضاً امر العلل ، كما هي ، واثبت الاسباب الفاعلة. وقد بين هناك ايضاً امر المكوّن والمحرّك ، وانه غير المتكوّن وغير المتحرك . وكما ان افلاطون بين في كتابه المعروف « بطيماوس » ان كلّ متكون فانما يكون عن علة مكوّنة له اضطراراً ، وان المتكوّن لا يكون علة لكون ذاته . كذلك ارسطوطاليس بيّن في كتاب «اثولوجيا» ان الواحد موجود في كل كثرة ، لأن كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهى ابداً البتة (١) ، ويرهن على ذلك براهين واضحة ، مثل قوله ان كل واحد من أجزاء الكثير ، اما ان يكون واحداً واما ان لا يكون واحداً، فان لم يكن واحداً لم يخلُ من ان يكون إما كثيراً وإما لا شيء ؛ وان كان لا شيء لزم ان لا يجتمع منه كثرة ، وان كان كثيراً فما الفرق بينه وبين الكثرة ؟ ويلزم ايضاً من ذلك ان ما (لا) يتناهى اكثر مما لا يتناهى. ثم بين ان ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد الا بجهة وجهة ؛ فاذا لم يكن في الحقيقة واحداً ، بل كان كل واحد فيه موجوداً، كان الواحد غيره وهو غير الواحد . ثم بين ان الواحد الحق هو الذي افاد سائر الموجودات الواحدية . ثم بين ان الكثير بعد الواحد، لا محالة . وان الواحد تقدم الكثرة . ثم بين ان كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان اول كل كثرة مما يبعد عنه ؛ وكذلك بالعكس . ثم يترقى ، بعد تقديمه هذه المقدمات ، الى القول في اجزاء العالم ، الجسمانية منها والروحانية ؛ ويبين بياناً شافياً انها كلها حدثت

(١) القول ان الواحد موجود في كل كثرة ، وهو اساس العالم المتكثر ، هو اساس فلسفة افلوطين . وقد استقاها الفارابي من كتاب اثالوجيا .

عن ابداع الباري لها ؛ وانه ، عز وجل ، هو العلة الفاعلة، الواحد الحق ، ومبدع كل شيء ، على حسب ما بينه افلاطون في كتبه في الربوبية ، مثل «طيماوس» و«بوليطقا » وغير ذلك من سائر اقاويله . وايضاً فان «حروف ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة» انما يترقى فيها من الباري ، جل جلاله ، في حرف «اللام » ، ثم ينحرف راجعاً في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات ، الى ان يسبق فيها ، وذلك مما لا يعلم انه يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا . فهل تظن بمن هذا سبيله انه يعتقد نفي الصانع وقدم العالم؟(١).

ولامونيوس رسالة مفردة في ذكر اقاويل هذين الحكيمين في اثبات الصانع ، استغنينا لشهرتها ، عن احضارنا اياها في هذا الموضوع. ولولا ان هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الاوسط ، فمتى ما تنكبناه كنا كمن ينهى عن خلق ويأتي بمثله ؛ لافرطنا في القول وبيّنا انه ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق ، من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع له وتلخيص امر الابداع ، ما لارسطوطاليس ، وقبله لافلاطون ، ولمن يسلك سبيلهما . وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل العلماء ، من سائر المذاهب والنحل، ليس يدل على التفضيل الا على قدم الطبيعة وبقائها . ومن احب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والاخبار المروية

(١) يقول ارسطو ان الله هو السبب الأول والمبدأ الأول للعالم . وهذا يدل على اثبات وجود الله ، لا على حدوثه .

فيها ، والآثار المحكية عن قدمائهم ، ليرى الاعاجيب عن قولهم بانه كان في الاصل ماء (١) ، فتحرك واجتمع زبد ، وانعقد منه الارض، وارتفع منه الدخان ، وانتظم منه السماء . ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم ، مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير ، التي هي اضداد الابداع . وما يوجد لجميعهم مما سيؤول اليه أمر السموات والارضين من طيها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها ؛ وما اشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض . ولولا ما انقذ الله اهل العقول والاذهان بهذين الحكيمين ، ومن سلك سبيلهما ممن وضّحوا امر الابداع (٢) بحجج واضحة مقنعة ، وانه ايجاد الشيء لا عن شيء ، وان كل ما يتكون من شيء ما فانه يُفسد ، لا محالة ، الى ذلك الشيء ؛ والعالم مبدع من غير شيء فمآله إلى غير شيء ؛ فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوّة منها، وخصوصاً ما لهما في الربوبية وفي مبادىء الطبيعة ، لكان الناس في حيرة ولبس . غير ان لنا في هذا الباب طريقاً نسلكه يتبيّن به امر تلك الاقاويل الشرعية ، وانها على غاية السداد والصواب .

(١) يغمز الفارابي من قناة اليهود الذين يقولون ـ بنظره ـ بقدم العالم لأنه ورد في التوراة أن في البدء كان الماء ، ومن الماء تكونت الكائنات المختلفة .

(٢) معنى الابداع عند الفارابي كما فهمه من افلاطون وارسطو هو ايجاد الشيء عن لا شيء ، وهذا المعنى سبق اليه الكندي عندما قال انه ايجاد الأبيسات عن الليس (انظر رسالة الكندي في الفلسفة الأولى ، ضمن رسائله) .

وهو ان الباري ، جلّ جلاله ، مدبر جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من اجزاء العالم ، على سبيل الذي بيناه في العناية ، من ان العناية الكلية شائعة في الجزئيات، وان كل شيء من اجزاء العالم واحواله موضوع باوفق المواضع واتقنها ، على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء وما اشبهها من الاقاويل الطبيعية ، وكل امر من الامور التي بها قوامه موكول الى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام إلى أن يترقى من الأجزاء الطبيعية إلى البرهانيات والسياسيات والشرعيات . والبرهانيات موكولة إلى أصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة، والسياسيات موكولة إلى ذوي الآراء السديدة ؛ والشرعيات موكولة إلى ذوي الإلهامات الروحانية . واعمّ هذه كلها الشرعيات ، والفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ، ولذلك لا يواخذون بما لا يطيقون تصوره .

فان من تصور في أمر المبدع الأول انه جسم (١) ، وأنه يفعل بحركة وزمان ، لا يقدر ، بذهنه ، على تصوّر ما هو الطف من ذلك وأليق به . ومهما توهم أنه غير جسيم ، وأنه يفعل فعلاً بلا حركة وزمان، لا يثبت في ذهنه معنى متصوّر البتة . وان اجبر على ذلك زاد غيّاً وضلالاً، وكان فيما يتصوره ويعتقده معذوراً مصيباً . ثم يقدر بذهنه على أن يعلم أنه غير جسيم ، وان فعله بلا حركة ؛ غير أنه لا يقدر على

(١) يعني الفارابي بهم المجسمة الذين قالوا ان الله جسم ، مثل الحشوية .

تصور أنه لا في مكان ؛ وان اجبر على ذلك وكلّف تصوّره تبلّد ، فانه يترك على حاله ولا يساق إلى غيرها . وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ، ويفسد لا إلى شيء ؛ فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوّره وادراكه وتفهمه ، لا يجوز ان ينسب شيء من ذلك فيما هو في موضعه إلى الخطأ والوهي ؛ بل كل ذلك صواب مستقيم . فطرق البراهين الحقيقة منشأها من عند الفلاسفة الذين مقدّمهم هذان الحكيمان ، أعني أفلاطون وأرسطوطاليس .

واما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع ، فمنشأها من عند اصحاب الشرائع الذين عوّضوا بالابداع الوحي والالهامات . ومن كان هذا سبيله ومحلّه من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق ، وكانت اقاويله في كيفية الابداع وتلخيص معناه باقاويل هذين الحكيمين ، فمستنكر ان يظن بهما فساداً يعتري ما يعتقدانه ، وأن رأييهما مدخولان فيما يسلكانه .

١٦ ـ المثل قال بها افلاطون وارسطو (في كتاب اثالوجيا) ولذا لا يوجد تباين بينهما

ومن ذلك ، الصور والمثل التي تنسب إلى أفلاطون انه يثبتها ، وارسطو على خلاف رأيه فيهما . وذلك أن أفلاطون ، في كثير من أقاويله ، يومىء إلى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الاله ؛ وربما يسميها «المثل الالهية »، وانها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وان

الذي يدثر ويفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة . وارسطو ذكر في « حروفه » فيما بعد الطبيعة (١) كلاماً شنّع فيه على القائلين «بالمثل» «والصور» التي يقال إنها موجودة قائمة في عالم الإله ، غير فاسدة ؛ وبيّن ما يلزمها من الشناعات ، ، أنه يجب أن هناك خطوطاً وسطوحاً وأفلاكاً ، ثم توجد حركات من الأفلاك والأدوار ، وأنه يوجد هناك علوم، مثل علم النجوم وعلم الألحان ، وأصوات مؤتلفة وأصوات غير مؤتلفة ، وطب وهندسة ، ومقادير مستقيمة وأخر معوجة، وأشياء حارة وأشياء باردة ، وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة، وكليات وجزئيات ، ومواد وصور ، وشناعات أخر ، ينطق بها في تلك الأقاويل ، ما يطول بذكرها هذا القول . وقد استغنينا لشهرتها، عن الإعادة ، مثل ما فعلنا بسائر الأقاويل حيث أومأنا إليها وإلى أماكنها ، وخلّينا ذكرها بالنظر فيها والتأويل لها لمن يلتمسها من مواضعها . فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي ، إذا سلكها طالب الحق ، لم يضل فيها، وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين ، من غير أن ينحرف عن سواء السبيل إلى ما تخيّله الألفاظ المشكلة .

وقد نجد أن أرسطو ، في كتابه في الربوبية المعروف بـ«اثولوجيا» يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية . فلا تخلو هذه الأقاويل ، إذا أخذت على ظاهرها ، من إحدى ثلاث

(١) انتقد ارسطو مثل افلاطون في اماكن عديدة من مؤلفاته منها كتاب «الاخلاق الى نيقوماخوس» في سياق كلامه على الخير واعتبار افلاطون اياه مثلاً اعلى موجوداً في عالم المثل في السماء .

حالات : إما أن يكون بعضها مناقض بعضها ؛ وإما أن يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له ؛ وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتّفق بواطنها وإن اختلف ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق . فإما أن يظن بارسطو ، مع براعته وشدّة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده ، أعني الصور الروحانية ، أنه يناقض نفسه في علم واحد ـ وهو العلم الربوبي ـ فبعيد ومستنكر . واما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها انه منحول . فبقي أن يكون لها تأويلات ومعان ، إذا كشف عنها ، ارتفع الشك والحيرة .

فنقول انه ، لما كان الباري ، جلّ جلاله ، بانيّته وذاته ، مبايناً لجميع ما سواه ، وذلك لأنه بمعنى أشرف وأفضل وأعلى ، بحيث لا يناسبه في انيّته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقةً ولا مجازاً ، ثم مع ذلك لم يكن بدّ من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه ، فإن من الواجب الضروري أن يُعلم أن مع كل لفظة نقولها في شيء من أوصافه، معنى بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة. وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى ، حتى إذا قلنا انه موجود، علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه ، وإذا قلنا أنه حي ؛ علمنا أنه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه . وكذلك الأمر في سائرها . ومهما استحكم هذا المعنى وتمكّن من ذهن المتعلّم للفلسفة التي بعد الطبيعيات ، سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطون وأرسطوطاليس ومن سلك سبيلهما .

فنرجع الآن إلى حيث فارقناه ؛ فنقول : لما كان الله تعالى حيّاً مُوجداً لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب أنْ يكون عنده صُور ما يريد إيجاده في ذاته ، جلّ الله من اشتباه .

وأيضاً ، فإن ذاته ، لما كانت باقية ، لا يجوز عليه التبدّل والتغيّر. فما هو بحيّزه أيضاً كذلك باقٍ غير داثر ولا متغيّر . ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد (١) الحي المريد ، فما الذي كان يوجده ؟ وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أنّ من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد ، لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافاً وتنحساً وعلى غير قصد ؛ ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته . وهذا من أشنع الشناعات .

فعلى هذا المعنى ينبغي أن تعرف وتصوّر أقاويل أولئك الحكماء فيما أثبتوه من الصور الإلهية ؛ لا على أنها أشباح قائمة في أماكن اخر خارجة عن هذا العالم . فإنها متى تصورت على هذا السبيل ، يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية ، كلها كأمثال هذا العالم . وقد بيّن الحكيم أرسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في «الطبيعيات» (٢) . وشرح المفسّرون أقاويله بغاية الإيضاح . وينبغي أن

(١) هذا تفسير خاطىء لمعنى المثل عند افلاطون . انها بنظر الفارابي صور في ذات الله على مثالها خلق الموجودات الحسية . ولكنها في الواقع تشكل عالماً قائماً بذاته كما يستفاد من كتب افلاطون .

(٢) هنا يشير الفارابي الى النقد الذي وجهه أرسطو إلى نظرية المثل . وقد انتقدها مراراً ليس في الكتب الطبيعية كما يقول الفارابي بل في كتاب الاخلاق الى نيقوماخس .

تتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الأقاويل الإلهية ؛ فإنه عظيم النفع وعليه المعوّل في جميع ذلك ، وفي إهماله الضرر الشديد.

وأن تعلم ، مع ذلك ، أن الضرورة تدعو إلى إطلاق الألفاظ (١) الطبعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة ، العالية عن جميع الأوصاف ، المتباينة عن جميع الأمور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي . فإنه ان قصد لاختراع ألفاظ اخر واستئناف وضع لغات ، سوى ما هي مستعملة ، لما كان يوجد السبيل إلى ألفاظه ، ويتصوّر منها غير ما باشرته الحواس . فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك ، اقتصرنا على ما يوجد من الألفاظ ، وأوجبنا على انفسنا الاخطار بالبال أن المعاني الإلهية التي يعبر عنها بهذه الألفاظ ، هي بنوع أشرف وعلى غير ما نتخيله ونتصوّره .

ومما يجري هذا المجرى ، أقاويل أفلاطون في كتاب «طيماوس» من كتبه في أمر النفس والعقل ؛ وأن لكل واحد منهما عالماً سوى عالم الآخر ، وأن تلك العوالم متتالية ، بعضها أعلى وبعضها أسفل . وسائر ما قال مما أشبه ذلك . ومن الواجب أن نتصور منها شبه ما ذكرناه، أنه إنما يريد بعوالم العقل حيّزه ، وكذلك بعوالم النفس . لا أن للعقل مكاناً وللنفس مكاناً وللباري تعالى مكاناً ، بعضها أعلى وبعضها أسفل ؛ كما يكون للأجسام . فإن ذلك مما يستنكره المبتدئون بالتفلسف، فكيف المرتاضون بها ؟ وإنما يريد بالأعلى والأسفل الفضيلة والشرف، لا

(١) يفزع الفارابي الى اللغة كلما احرجه الموقف .

المكان السطحي . وقوله « عالم العقل » إنما هو ، على ما يقال ، عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب ؛ ويراد بذلك حيّز كل واحد منها .

وكذلك ما قاله من إفاضة النفس على الطبيعة ، وإفاضة العقل على النفس ؛ إنما أراد به إفاضة العقل بالمعونة في حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بمفصّلاتها ، والتفصيل عند احساسها بمجتمعاتها وتحصيلاتها ما يودعه إياها من الصور الداثرة الفاسدة . وكذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل للنفس . وأراد بإفاضة النفس للطبيعة، ما تفيدها من المعونة ، والانسياق نحو ما ينفعها ، مما به قوامها ؛ ومنه التذاذها والتلطف بها وسائر ما أشبه ذلك .

وأراد برجوع النفس إلى عالمها ، عند الاطلاق من محبسها ، ان النفس ما دامت في هذا العالم فانها مضطرة إلى مساعدة البدن الطبيعي، الذي هو محلها ، كأنها تشتاق إلى الاستراحة (١) . فبإذا رجعت إلى ذاتها ، فكأنها أطلقت من محبس مؤذ إلى حيزها الملائم المشاكل لها . وعلى هذه الجهة ينبغي أن يقاس كل ما سوى ما ذكرناه من تلك الرموز . فان تلك المعاني ، بدقتها ولطفها ، تمنعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها الحكيم أفلاطون ومن سلك سبيله. وأن العقل، على ما بينه الحكيم أرسطو ، في كتبه في «النفس » ،

(١) هذه التفسيرات للعقل والنفس وإفاضة النفس على الجسم ورجوعها الى عالمها بعد الموت تدل على ميل واضح للفارابي نحو ارسطو وآرائه حول هذه القضايا. انه يفسر افلاطون هنا بحيث يتفق مع ارسطو ، كما فسر ارسطو بصدد حدوث العالم وقدمه بحيث يتوافق مع افلاطون .

وكذلك الاسكندر ، وغيره من الفلاسفة ، هو أشرف أجزاء النفس ، وانه هي بالفعل ناجزة ، وبه تعلم الإلهيات ، ويعرف الباري ، جل ثناؤه فكأنه أقرب الموجودات إليه شرفاً ولطفاً وصفاءً ؛ لا مكاناً وموضعاً . ثم تتلوه النفس ، لأنها كالمتوسطة بين العقل والطبيعة ، إذ لها حواس طبيعية ؛ فكأنها متحدة من أحد طرفيها بالعقل ، الذي هو متحد بالباري، جلّ وعزّ ، على السبيل الذي ذكرناه ؛ ومن الطرف الآخر متحدة بالطبيعة ؛ وكانت الطبيعة تتلوها كيانةً لا مكاناً . فعلى هذا السبيل ، وعلى ما يشاكلها مما يعسر وصفها قولاً ، ينبغي أن تعلم ما يقوله أفلاطون في أقاويله . فإنها مهما أجريت هذا المجرى ، زالت الظنون والشكوك التي تؤدي إلى القول بأن بينه وبين أرسطو اختلافاً في هذا المعنى ، ألا ترى أن أرسطو ، حيث يريد ان يبين من امر النفس والعقل والربوبية حالاً ، كيف يجرؤ ويتشدق في القول ، ويخرج مخرج الالغاز على سبيل التشبيه ؟

وذلك في كتابه المعروف «باثولوجيا» ، حيث يقول : «اني ربما خلوت بنفسي كثيراً ، وخلعت بدني ، فصرت كاني جوهر مجرد بلا جسم ؛ فيكون داخلاً في ذاتي وراجعاً اليها ، وخارجاً من سائر الاشياء سواي ؛ فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجباً . فأعلم عند ذلك ، اني من العالم الشريف جزء صغير ؛ فإني لمحيًّا فاعل ؛ فلما ايقنت بذلك ترقيت

بذهني من ذلك العالم الى العالم الالهي ، فصرت كأني هناك متعلق بها ؛ فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما يكل الالسن عن وصفه ، والاذان عن سمعه ؛ فاذا استغشي في ذلك النور وبلغت طاقتي ، ولم اقو على احتماله (١) ، هبطت الى عالم الفكرة ؛ فاذا صرت الى عالم الفكرة ، حجبت عني الفكرة ذلك النور ، وتذكرت، عند ذلك اخي يرقليطوس ، من حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل » . ـ هذا في كلام له طويل ، يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعاني اللطيفة ، فيمنعه العقل الكياني عن ادراك ما عنده وايضاحه .

فمن اراد ان يقف على يسير ما اومأوا إليه ، فان الكثير منه عسير وبعيد . فليحفظ ما ذكرناه بذهنه ، ولا يتبع الالفاظ متابعة تامة، لعله يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والالغاز . فانهم قد بالغوا واجتهدوا، ومن بعدهم الى يومنا هذا ، ممن لم يكن قصدهم الحق ؛ بل كان كدهم العصبية وطلب العيوب ؛ فحرفوا وبدلوا، ولم يقدروا ، مع الجهد والعناية والقصد التام ، على الكشف والايضاح . فإنّا ، مع شدة العناية بذلك ، نعلم انا لم نبلغ من الواجب فيه الاّ ايسر اليسير ، لان الامر في نفسه صعب ممتنع جداً .

(١) هذا الكلام اقتبسه الفارابي من كتاب اثالوجيا لافلوطين وهو يصف فيه انجذابه الى الله في تجربة صوفية تذكرنا بفناء المتصوفة واتصالهم بالحضرة الالهية . وهذا لم يعرفه افلاطون ولا ارسطو .

١٧ ـ قول افلاطون وارسطو بالدينونة

ومما يظن بالحكيمين ، افلاطون وارسطو، انهما لا يريانه ولا يعتقدانه ، امر المجازاة والثواب والعقاب . وذلك وهم فاسد بهما . فان ارسطو صرح بقوله ان المكافأة واجبة في الطبيعة . ويقول في «رسالته» التي كتبها الى والدة الاسكندر ، حين بلغها بغيه وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها . وأول تلك الرسالة : «فاما شهود الله في أرضه التي هي الانفس العالمة ، فقد تطابقت على ان الاسكندر العظيم من أفضل الاخيار الماضين ؛ وأما الآثار الممدوحة ، فقد رسمت له في عيون أماكن الارض وأطراف مساكن الانفس ، بين مشارقها ومغاربها ؛ ولن يؤتي الله أحداً ما اتاه الاسكندر ، (الآ) من اجتباء واختيار ؛ والخير من اختاره الله تعالى . فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ؛ ومنهم من خفيت تلك فيه . والاسكندر اشهر الماضين والحاضرين دلائل ، واحسنهم ذكراً واحمدهم حياة ، واسلمهم وفاة. يا والدة اسكندر ، ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر ، فلا تكسبنّ ما يبعدك عنه ، ولا تجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه ، حين الالتقاء في زمرة الاخيار ، واحرصي على ما يقربك منه ؛ وأول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة أمر القرابين في هيكل زيوس » (١) .

(١) لا يوجد في هذا القسم من رسالة ارسطو الى والدة الاسكندر ما يشير الى ايمانه بالحساب في الحياة الأخرى .

فهذا ، وما يتلوه من كلامه يدل دلالة واضحة على انه كان يوجب المجازاة معتقداً . .

وأما أفلاطون ، فانه أودع آخر كتابه في «السياسة» (١) القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم ، والعدل ، والميزان ، وتوفية الثواب والعقاب على الاعمال ، خيرها وشرها .

(١) هذه القصة اوردها افلاطون في نهاية كتاب « الجمهورية » حيث روى قصة جندي اسمه آر يعود الى الحياه بعد الموت ويصف ما رأى حول محاسبة النفوس .

الخاتمة

فمن تأمل ما ذكرناه من أقاويل هذين الحكيمين ، ثم لم يعرج على العناد الصراع ، اغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة ، والأوهام المدخولة ، واكتساب الوزر ، بما ينسب الى هؤلاء الافاضل ، مما هم منه براء وعنه بمعزل .

وعند (٢٥٩) هذا الكلام نختم القول فيما رمنا بيانه ، من الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطوطاليس .

والحمد لله حق حمده (٢٦٠) ، والصلاة على النبي محمد ، خير خلقه ، وعلى الطاهرين من عشرته ، والطيبين من ذريته آمين .

محتويات الكتاب